İÇİNDEKİLER

Sunuş
Kudret Emiroğlu
4

National Geographic Gözüyle I. Dünya Savaşı
Başlarında Osmanlı Toprakları ve Düşündürdükleri
Onur Kınlı
5-24

KKTC-Gazimağusa Doğu Akdeniz Üniversitesi'nin Düzenlediği
Uluslararası Evliya Çelebi Sempozyumu 8-9 Kasım 2001
Nuran Tezcan
25-36

DOSYA

CİNSELLİK

Girit Nikah Defterleri ve Girit'teki Evlilikler
Nuri Adıyeke
39-47

Osmanlı Filistini'nde Küçük Yaş Evlilikleri
Ataerkil Toplumlarda Kadın Stratejileri Üstüne Bir Not
Mahmud Yazbak
Çev.: *Aydın Akın*
49-64

Osmanlı Son Döneminde Iskat-ı Cenin Meselesi
Selçuk Akşin Somel
65-88

Cinselliğin Estetik Anlatımı
[Hüsrev ü Şîrîn, Hümâ vü Hümâyûn, Cemşîd ü Hurşîd]
Fatma Sabiha Kutlar
89-109

Karac'oğlan'da Cinsellik
A. Ümit Aloğlu
111-134

Platon'da Oğlan Aşkına Dair Kaygılar
Filiz Dingil
135-144

Bizans Prensesleri ve Şehvetli Türkler
Keith Hopwood
Çev.: *Ekin Uşşaklı*
145-156

Cadının Cinsiyeti Kadındır
Haydar Akın
157-165

Cinsiyetçilik ve Türkiye Solu
Erdem Türközü
167-189

Türkçe Bâhnâmeler Hakkında bir İnceleme
İlter Uzel
191-205

Malum Dönem Filmleri
Orhun Yakın
207-224

Muâmelât-ı Zevciyyede Adem-i İktidar
Tosun Paşazâde Sedâd
Çev.: *Mehmet Sarıoğlu*
225-232

İngiliz Gözüyle Türkler-V, Bir Türk Demokratı
C. J. Cornish
Haz. ve çev: *Uygur Kocabaşoğlu*
233-240

1819 - 1919 Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Misyoner Seyyahlar
Biyografi - Bibliyografya Notları -II-
Adger, John Bailey (1810-1899)
Frank Fokke Ferwerda
241-253

Çankırı'nın Su Tarihine Genel Bir Bakış
Ömer Türkoğlu
255-259

Bu sayımızın dosyasında, antropologlara göre insanın "insan ve birey" olmasında, kendisini ayırt edip tanımlaması ve kurduğu ilişkinin tanımlanıp toplumsallaşmasında dönüştürücü ve belirleyici işlevler yüklenen, insanlaşma sürecinin bir parçasını ifade eden ve canlılar içinde en yoğun ilişkileri yalnız insanlar için doğuran bir konu olan "Cinsellik" ele alınmaya çalışıldı. Beşeri bilimlerin her dalınca ayrı yönleriyle irdelenen bu konuda, evliliklerin aldığı biçimler, küçük yaşta kız çocuklarının evlendirilmesi ve çocuk düşürme başlıklarını, Nuri Adıyeke, Mahmud Yazbak ve Akşin Somel Osmanlı toplumunun farklı zaman ve mekanlarında özellikle şeriye sicilleri üstünden yaptıkları yetkin araştırmalarıyla ortaya koyuyorlar.

Fatma Kutlar cinselliğin estetik boyutunu, Ümit Alioğlu Karacaoğlan'da bu boyutun nasıl dile getirildiğini inceliyor. Filiz Dingil Platon'da ve Eski Yunan toplumunda aşk kavramı ve "oğlan aşkı"nın ahlakını konu edinirken, Keith Hopwood tarihsel örnek ve değerlendirmelerle "şehvetli Türklerin Bizans prenseslerine gösterdiği ilgi"yi, cinsiyetçilik, dışarının kadınlarının simgesel anlamı, tecavüz ve siyaset bağlamında, disiplinlerarası birçok çağrışım ve göndermeyle, tarihçilik ve feminizm kavramlarını kullanarak konu edinmekte.

Cinsiyetçiliğin siyasal ve toplumsal bağlamını Haydar Akın'ın cadıların tarihini, Erdem Türközü'nün Türk Solu'nu bu yönleriyle değerlendirdikleri yazılarında görüyoruz. İlter Uzel halen bir efsane olarak bilinmezliğini sürdüren Osmanlı 'bahname' yazınının penceresini *Tuhfetü'l-müteehhilin* adlı yazmayı tanıttığı yazısının çerçevesiyle aralıyor. Çağımızın sanatı sinemanın Türkiye'de cinsellikle buluşması, 70'lere damgasını vuran "malum film"lerin öyküsü Orhun Yakın'ın uzmanlık alanı.

Cinsellik anlayışından tıp tarihine, nüfus siyasetinden ahlak değerleri ve dil kullanımına kadar ilginizi çekeceğine inandığımız Tosun Paşazade Sedâd'nın *Muâmelât-ı Zevciyyede Adem-i İktidar* risalesinin çevrimyazısını, Dosyamızın eki olarak Mehmet Sarıoğlu hazırladı.

Dosya dışı yazılarımızdan Nuran Tezcan'ın Evliya Çelebi sempozyumu değerlendirmesini, Çelebi'nin önemini ve hocamızın hocalığını sergilemesi nedenleriyle önemsiyoruz. Onur Kınlı ise *National Geographic Magazine*'nin Aralık 1914 sayısında, Birinci Dünya Savaşı ortamında Osmanlı/Türkiye toplumuna bakışını, bakanların kimliği ve nedenselliği içinde değerlendirirken, eleştirel okumayla basın - toplumsal imge üretimi ve siyaset ilişkisinin çözümlenişini ortaya koyuyor.

Ömer Türkoğlu uzun süredir ara verdiğimiz ve canlandırmayı arzuladığımız Şehrengiz köşemizde Anadolu kentlerinin sosyal tarihine örnek teşkil edebilecek bir konuyu Çankırı özelinde inceliyor.

Frank Fokke Ferwerda hazırlamış olduğu dizinin ikinci yazısında John Bailey Adger'ı anlatıyor. Uygur Kocabaşoğlu'nun "İngiliz Gözüyle Türkler" dizisinin dördüncüsünde ise C. J. Cornish'in 1889 yılında yazdığı, "katı ve bükülmez bir Müslüman, tutkulu bir vatansever, şair, tarihçi, tertipçi ve demokrat" Namık Kemal Bey'in biyografi-değerlendirmesi yer alıyor.

Kudret Emiroğlu

National Geographic Gözüyle I. Dünya Savaşı Başlarında Osmanlı Toprakları ve Düşündürdükleri

Onur KINLI*

Gazete bâyilerinde, kitapçılarda, hattâ süpermarketlerin ilgili reyonlarında görmeye alıştığımız; her ilgiye, her zevke uygun dergilerin sayısı gün geçtikçe artarken okurla buluşması uzun bir geçmişe dayanan yayınlar da abone kitlelerini genişletmeyi sürdürüyor.

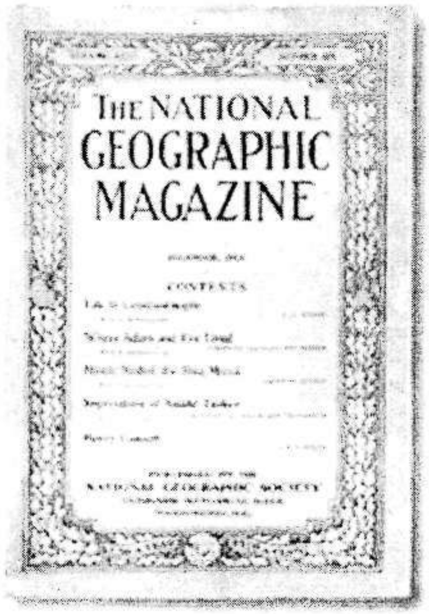
Bu dergilerden özellikle biri, merkezi Washington D.C.'de bulunan **"National Geographic Society"** (Ulusal Coğrafya Topluluğu) tarafından yayımlanan **"The National Geographic Magazine" (NGM)** (Ulusal Coğrafya Dergisi). Ülkemizde Türkçe olarak da yayımlanan dergi, özellikle görsel zenginliği ile büyük ilgi toplamakta. Tüm dünyada 31 ülkede, 8 ayrı dilde, 18 milyon aboneye ulaşan yayına ek olarak yine ülkemizde de yayın hayâtına başlayan **"National Geographic Channel"** (Ulusal Coğrafya Kanalı) ın da sâhibi olan topluluk dünyanın en zengin görsel arşivini elinde bulundurmakla da tanınıyor.[1]

"Coğrafya bilgisinin yayılması ve arttırılması" mottosuyla 13 Ocak 1888'de kurulan topluluk[2] uzun geçmişi ile geride bıraktığımız yüzyılın önemli olaylarına tanıklık etmiş ve bu tanıklığını aylık yayın organı ile okuruna ulaştırmaya çalışmıştır. İçeriğinin bu düsturla sınırlı kalıp kalmadığı tartışma konusu olmakla birlikte, dönem dönem topluluğun yönetim kurulunda bulunan kişilerin coğrafya ile bilimsel yakınlıklarının olmadığı da açıktır.[3]

1 Hürriyet Gazetesi, 08/09/2000: 5.

2 http://www.nationalgeographic.org/birth/index.html.

3 *National Geographic Magazine*, Vol.173, No.1 January 1988; *National Geographic Magazine*, Vol. 26, No.6 December 1914.



ABD dış politikasının 1823'den beri temeli olan "Monroe Doktrini"nin 'anti-koloniyalizm' ayağını[4] fiilen askıya aldıran, kimi kaynaklara göre de Amerikan Emperyalizminin doğuşu[5] olarak tarihlendirilen 1898'deki İspanya'ya savaş îlânının dönemin ABD Başkanı **McKinley**'e nüfuzlu kişiler ve onların uzantıları olan basın tarafından dayatıldığı yönündeki iddiaları[6] göz önüne alırsak bu makalenin konusu olan **NGM**'nin Aralık, 1914 sayısı ve bağlantılarının daha iyi sorgulanabileceği kanısındayız.

Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası'nın İstanbul başta olmak üzere Orta Doğu, özellikle de Bağdat, Musul ve Kerkük bölgeleriyle yakından ilgilenen sayının editörlüğünü 1875 İstanbul doğumlu **Gilbert Hovey Grosvenor**[7] yapıyor. Tanıdık isimlerden -telefonun mûcidi- **Alexander Graham Bell**'in de yer aldığı yönetim kurulunda 1908 İspanya-Amerika Savaşı'nda görev almış **Tuğamiral John Elliot Pillsbury**[8], **"Chester Projesi"** kapsamında, iktisâdî ve siyâsî tarihimizle yakından ilgili bir isim olan **Tuğamiral Colby Mitchell Chester**[9], Kuzey Kutbu araştırmalarıyla tanınan **Orgeneral A.W.Greely** gibi asker kökenli üyelerin yanı sıra ABD Jeolojik Araştırma Müdürü **George Otis Smith**[10] gibi üst düzey bir bürokratın, **"American Security and Trust Company"** nin başkanı **Charles J. Bell** ve **"Washington Loan & Trust Company"** nin başkanı **John Joy Edson** gibi ünlü bankerlerin de bulunması "kâr amacı güdülmeden(!)" kurulan toplulukla ilgili soru işâretlerinin oluşmasına neden oluyor.

4 Girgin 1975: 323.

5 Julien 1969: 60; Ataöv 1968: 79, 89.

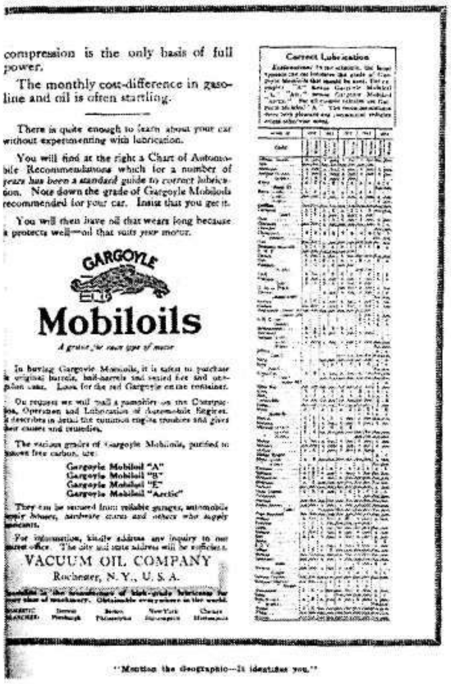
6 Julien 1969: 60; Ataöv 1968: 73.

7 *Encarta 96 Encyclopedia*, Microsoft Corporation. "Constantinople" adlı kitabın yazarı ve İstanbul Robert Koleji'nde tarih öğretmenliği yapmış Edwin A.Grosvenor'un oğlu olan Gilbert H. Grosvenor aynı zamanda Alexander Graham Bell'in dâmadıdır. "Constantinople, (Londra, 1895)" için bkz: (The Encyclopedia of Islam, Vol: IV, Leiden, E.J.Brill, 1978, s.245).

8 *Webster's Biographical Dictionary*, (1948).

9 Can 2000: ix.

10 Yergin 1999: 221; Bu kişi daha sonra Federal Enerji Komisyonu'nda başkanlık görevine getirilmiş.



Derginin ticârî reklâmlar için ayrılmış bölümlerinde ilk göze çarpan, kapitalizmin girişimci ruhunun tipik bir örneği: Başlayalı henüz 4 ay olmuş savaş hakkında yazılmış "The Britannica Book of The War" adlı kitabın tam sayfa îlânı. Kullanılan slogan ise "Elbette, büyük savaşın esaslarını bilmek istiyorsunuz!". Bir diğer reklâm ise 1905 yılında İstanbul'da gazyağı ve mâdenî yağlar pazarlama şirketi kuran[11] **Standard-Oil Company**'nin tröstü[12] **Vacuum Oil Company**'nin alt kuruluşu **Gargoyle Mobiloils**'e âit.

Topluluğun 1914-1915 dönemi programında yer alan, 15 gün aralıklarla düzenlenen toplantılarının duyurulduğu bölümde **John D. Rockefeller**[13] tarafından kurulduğu belirtilen "International Health Comission" (Uluslararası Sağlık Komisyonu) 'ın toplantısı dikkatten kaçmıyor. Topluluk üyelerinin ABD petrol devi **Standard-Oil** ile akşam yemeklerine[14] uzanan bağlantıları yapılan yayınların olası bir işbirliği doğrultusunda da değerlendirilebileceği seçeneğini bize sunuyor.

Sürekli bir yazar kadrosu barındırmayan **NGM**, gündem doğrultusunda birbiri ile ilgili makâleler yayımlamaya özen gösteren bir dergicilik anlayışı izliyor. Yukarıda değinildiği gibi dönemin Osmanlı topraklarında coğrafik, demografik, tarihsel araştırma ve gözlemlere dayanan, birbirinden ilginç fotoğraflarla dolu Aralık 1914 sayısının ilk makâlesi **Harrison Griswold Dwight** tarafından kaleme alınan "Life in Constantinople" (İstanbul'da Yaşam) başlıklı yazı.[15] Öncelikle yazar hakkında

11 Uluğbay 1995: 39.
12 Berber 1997: 113.
13 Standard-Oil'in kurucusu ve patronu
14 Yergin 1999: 110.
15 Bu makâle, Türkçe olarak çıkan National Geographic Dergisi'nin Temmuz 2001 sayısında "Tarihten Sayfalar" üst başlıklı yazı dizisinde "1914'te İstanbul'da Hayat" başlığıyla kısaltılarak tekrar yayımlandı! Ancak her nedense çeviride, asıl metinde bulunan ve bu yazının kapsamı çerçevesinde sorguladığımız birçok nokta yer almamaktadır. Çalışmamızın çerçevesi dışına çıkmamak adına başka bir makâlenin konusu olabilecek bu eksik çeviriye ve nedenlerine bu yazıda değinmemeyi tercih ettik.

bilgi vermenin doğru olacağı düşüncesindeyiz.

1867- 1874 yılları arası "American Board of Comissioners for Foreign Missions" ın İstanbul'daki temsilciliğini yapan **Henry Otis Dwight**'ın[16] oğlu[17] olan H.G.Dwight 1875 İstanbul doğumlu. Yazarın "*Constantinople, Old and New, (1915)*", "*Stamboul Nights,(1916)*", "*Persian Miniatures, (1917)*", "*The Emperor of Elam,(1920)*" adlı kitapları da bulunuyor. Paris Barış Konferansı'nda Amerikan Heyeti'nde danışman[18] olarak bulunan H.G. Dwight 1920-1925 yılları arasında Dışişleri Bakanlığı'nda özel uzman olarak görev yapmış.[19]

Modernleşen Şehir

Makâle, İstanbul'da özellikle 1908'den 1914'e kadar yaşanan değişimin önceki 200 yıldaki değişimden hızlı olduğu savıyla başlıyor. 1908 öncesinin geri kalmışlığını ise II.Abdülhamid tarafından konulan yasaklara dayandırıyor. Hattâ esprili bir üslûp takınarak şehirde elektrik lambasının olmayışını II.Abdülhamid'in *'dinamo'nun, 'dinamit'* ile ilgisi olduğunu düşündüğü için tahtını ezeli düşmanlarının bombalı saldırılarından korumak gerekçesiyle yasaklamasına bağlıyor. Avrupa şehirleri modernleşirken İstanbul'un 1908'e kadar bir *Ortaçağ* şehri olarak kalmasını birincil olarak komutasızlık ve zayıf iletişimle açıklayan yazar bu tarihten

16 *The Encyclopedia of Americana International Edition*, 1968: IX/ 446,447; Ansiklopedide ayrıca Henry Otis Dwight'ın "Turkish Life in War Time (1881)", "Treaty Rights of Armenian Missionaries in Turkey (1893)" ve "Contantinople and Its Problems (1901)" adlı kitaplarının bulunduğu ve dönemin Yakın Doğu Amerikan Dış Politikası'nın belirlenmesinde önemli rol oynadığı belirtiliyor. Yine bu kaynakta H.O.Dwight'ın 1875-1899 yılları arasında ABCFM'nin Türkçe Yayınlar editörlüğünü yaptığına da değiniliyor. Bu yayınlar arasında Redhouse'un "The American Board Mission" için hazırladığı "A Turkish and English Lexicon, (Constantinople, 1921)" adlı sözlük de bulunuyor.

17 Wolf-Gazo 1996: 15-42. (http://www.bilkent.edu.tr/~jast/Number3/Gazo.html).

18 *Webster's Biographical Dictionary* 1948: 458.

19 Bilmez Bülent Can'ın "Demir Yolu'ndan Petrole Chester Projesi (1908-1923)" adlı kitabının dizininde H.G.Otis Dwight ismi için 85. ve 219. sayfalar gösterilmiş. Ancak bu iki sayfada geçen isimler ayrı kişilere ait. 85.sayfada adı geçen Harrison Gray Otis Dwight'ın 1830'da "American Board of Comissioners for Foreign Missions" adına Türkiye'deki ilgili bölgelere gönderilen kişilerden biri olduğu belirtilmekte; 219. sayfadaki H.G.Dwight'dan da 1920'de Chester ile görüşen Dışişleri Bakanlığı Özel Uzmanı olarak bahsedilmektedir. Yaptığımız araştırmalar sonucunda bu makâlenin yazarı olan Harrison Griswold Dwight'ın H.G.Otis Dwight'ın torunu olduğu bilgisine ulaştık. Aradaki zaman diliminin uzunluğu ve sadece ikinci isimlerinin farklılık göstermesi de bu bilgiyi doğrular nitelikte. Benzer bir hatâ da Çağrı Erhan'ın "Türk-Amerikan İlişkilerinin Tarihsel Kökenleri" adlı kitabının bibliyografyasında karşımıza çıkıyor. Yazar, H.G.Otis'e ait "*Christianity in Turkey (A Narrative of the Protestan Reformation in the Armenian Church)*, Londra: 1854" künyeli kitabı fişledikten sonra Henry Otis Dwight'a ait "*Turkish Life in War Time*, Charle Scribner's Sons, New York, 1881" ve Harrison Griswold Dwight'a ait "*Constantinople Old and New*, Charles Scribner's Sons, New York, 1915" künyeli kitapları da Harrison Gray Otis Dwight'a aitmiş gibi göstermiş. (*The Encyclopedia of Islam*, 1978: IV/ 241).

sonra İstanbul'un her alanda hızla modernleştiğini ısrarla vurguluyor. Ancak burada sözü edilen değişimin, Berkes'in ifâdesiyle 'Avrupa uluslarının doğuşuna benzer bir dönüşüm olmaması' nedeniyle modernleşme olarak tanımlanamayacağını belirtmek isteriz. Abdülhamid rejiminin, toplumu dış dünyaya kapatma çabası, dış dünyayı gelip bu toplumu etkileyecek duruma geçiriyordu. Yaşanan bu etkileşim, birçok geleneksel kurumun, tutumun, alışkanlık ve zevkin çözülmesiydi.[20]

Etnik Çeşitlilik

"Irkların Karışmadığı Yer" alt başlıklı bölümde İstanbul'da bulunan çeşitli etnik grupların kaba-taslak bir dağılımı verilmiş. Buna göre nüfusun yarısı Türk, diğer yarısı Rumlar çoğunlukta olmak üzere Ermeniler, Yahudiler ve az miktarda Levanten fraksiyonlardan oluşmakta. Biraz abartılı olan bu oran[21] birkaç cümle sonraki "Rumların da Türkler kadar burada bulunmaya hakkı var" söylemini destekler nitelikte. Yazar, Rumların gün gelip hiçbir Türkün yaşamadığı bir İstanbul'u hayallerinde yaşattığını da ekleyip yazının konusu olmadığı gerekçesiyle bu iddiasını fazla detaylandırmadan kozmopolit yapıya âit klişeleri sıralamış. Her etnik gurubun kendi dillerini konuşmayı sürdürdüklerini, kendi geleneksel giysilerini giymeye devâm ettiklerini ve geleneklerini yaşattıklarını, benzer bir durumun Batı Avrupa ve Amerika için olanaksız olduğunu belirtiyor. New York örneğinden yola çıkıp İstanbul'un bu karmaşık yapısını değerlendiren yazar, New York'a gelen bir göçmenin kısa zaman diliminde New Yorklu olabileceğini; ancak İstanbul için aynı durumun söz konusu olmadığını ifâde ediyor. Doğu ile Batı'nın buluştuğu yer olan İstanbul'da "gönüllü" bir karışımın yaşanmamasını Türklerin asimilasyon uygulamamasına bağlıyor. Ancak satır aralarında zâten asimilasyon uygulayamayacak bir toplum olduğu îma ediliyor. Türk nüfûsun batının etkisine açık bir şekilde batının yaşam tarzını benimsemeğe eğilimli bir dönüşüm geçirdiği vurgulanıyor.

Evler ve Günlük Yaşam

Dwight, "Amerikan bakış açısına göre oldukça ilkel" olarak tanımladığı İstanbul evlerini ve evlerin numarasız oluşunu sokaklara isim verilmeyişini buna rağmen bir adres sorununun yaşanmamasını şaşkın bir ifâdeyle aktarıyor. Evlerin büyük çoğunluğunda su bulunmamasına karşılık "saka" kiralanarak bu sorunun üstesinden gelindiği belirtilip, banyonun evlere yeni yeni girdiğine de yazıda yer

20 Berkes 1978: 358.

21 Resmî oranlar için bkz: *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 1994: VI /110., ayrıca *The Encyclopèdia of Islam* 1978: IV/ 243.

verilmiş. Temizlik kültürüne gönderme yapılırken Türk Hamamı'nın lafı dahi geçmiyor.

Meslekler

Yazıda küçük küçük alt başlıklar hâlinde değinilen İstanbul yaşamından dikkati çeken bir başka konu ise belirli etnik grupların tekelindeki meslekler. İlk olarak Hırvatların ve Karadağlıların -ki yazar tarafından farklı isim altındaki Sırplar oldukları özellikle vurgulanmış[22]- bekçilik, bahçıvanlık gibi işlerle uğraştıkları anlatılıyor. Özellikle adalardan gelen Rumların ve Arnavutların kasaplık ve manavlık yaptıkları, dondurmacıların Üsküp'ten gelen Hıristiyan ve Müslümanlardan oluştukları, kaldırım döşeyicilerinin Müslüman Arnavutlardan, tellâkların Sivaslı Türklerden, seyyar satıcıların ve hamalların ise Türklerden ve Kürtlerden oluştukları belirtilmiş. Ayrıca Türklerin Hıristiyan evlerde hizmet etmediklerinden bahsediliyor. Çamaşır ve diğer işler için evlerde çalışan Rum kadınlarının Ermeni kadınlarına kıyasla güvenilir, eli-çabuk ve zarif oldukları ilk fırsatta vurgulanmış.

Grek unsurların mümkün olduğunca sık işlenmeğe çalışıldığı yazıda İstanbul yaşamına âit bir çok alışkanlığın ve uygulamanın Türklerin şehri fethinden önceki Bizans devrinden mîras kaldığı uzun uzadıya anlatılıyor. Şehre çalışmak amacıyla çeşitli yerlerden göç eden etnik grupların âilelerini memleketlerinde bırakmaları ve yılın birkaç ayı onların ziyâretlerine gitmeleri gibi sosyal olguların yanı sıra şehrin ekonomik yapısının temeli olan lonca teşkilâtlanmasının da yine Bizans'tan kalma olduğu belirtilmiş.

Dwight'ın gözlemine göre modern endüstriye ayak direyen yegane loncalar olan Hamallar Loncası ve Kayıkçılar Loncası İstanbul Limanı'nı denetimleri altında tutuyor. Avusturya'ya Bosna-Hersek'i ilhâkı ve Yunanistan'a da ön saflarda yer aldığı Balkan savaşı nedeniyle duyulan hoşnutsuzluk süresince adı geçen devletlerin ticâretini boykot eden bu iki lonca önerilen mâlî teşvîke rağmen hükûmeti de arkasına alarak boykotu sürdürmüş. Ancak yazar, hükûmetin bu desteği vermek konusunda ciddî çekinceleri bulunduğunu; çünkü İstanbul ticâretinin neredeyse tamâmının yabancı ellerde olduğunu vurguluyor.

Etnik meslekleşmenin bir diğer örneği olarak yazıda bütün kayıkçılık sektörünün *"Kolkhisler"* soyundan gelen Lazların elinde olduğu belirtilmiş. Yine bir Grek unsur

22 Bu iki etnik yapı için *Slav* denmesinin daha uygun olacağı kanısındayız. Hırvatlar *Sırp* değildir. Hattâ, dünya tarihi, 20. yy'nin son çeyreğinden bu yana bu iki etnik grup arasındaki çatışmalara da sahne olmuştur. Yazıda böyle bir ayrılaştırma yapılmasının nedenini, Hobsbawm'ın değimiyle '*hiçbir mantığı yokken*' I.Dünya Savaşı sonrası Wilson Prensipleri doğrultusunda kıta Avrupası'nda oluşturulan Yugoslavya Devleti ve sebepleri ile açıklamanın mümkün olabileceğini düşünüyoruz.

ile alegori yapılarak Lazların *"Medeia"*[23] nın kanını taşıdıkları ifâdesi kullanılıyor.

Şehrin taşımacılık sektörünü oluşturan *hamallar* da Dwight'ın epey ilgisini çekmiş. Genelde bu işi yapanların Anadolu'dan gelen Türkler ve onların *Kürt kuzenleri* olduğu belirtiliyor. Günlük yaşamın her alanında karşılaşılan bu insanların taşımacılıkla sınırlı kalmayan birtakım görevleri olduğu da aktarılmış. Sözgelişi; kışlık yakacak için ağaç kesme hakkı hamallara verilmiş. Yine yazarın ifâdesine göre, eşyâlarınızı kapınızın önündeki arabanıza taşırken taşınacağınız bölgenin hamalını kullanmak zorundasınız aksi takdirde yeni evinize ulaştığınızda bölgenin hamalları sizin işinizi yapmıyor. Ayrıca sözleşmeli hamallık da söz konusu. Yangın tehlikesine karşı eşyâlarınızı kurtarmak için bölge hamallarıyla sâbit bir ücret karşılığı anlaşma yapıyorsunuz onlar da eşyâlarınızı taşıma hakkını kazanıyor. Ancak Dwight, pazarlığın sıkı yapılması gerektiği üzerinde duruyor; çünkü hiç yangın olmaması durumunda bile belirlenen ücret ödeniyor. Yangından söz edilirken tulumbacılar da atlanmamış yazıda. Deniz suyunu kullanmamak gibi tuhaf bir inanca sâhip oldukları belirtilen tulumbacıların cesâretlerinden de bahsediliyor. Yazar, hemen her türlü uygulamanın yazılı kurallara değil de ülkenin her alanında etkili olan *âdetlere* bağlı olduğuna dikkat çekerek şehrin ekonomik yaşamına ilişkin konuyu kapatıyor.

Kültür, Sanat ve Spor Etkinlikleri

Dwight'a göre İstanbul'a gelen bir gezgin kendi eğlencesini kendi yaratmak zorunda. Günlük yaşamda *Ortaçağ*'ı yaşayan İstanbul'da tiyatro olmadığını hiç utanmadan, sıkılmadan belirten yazar sâdece yılın bir ayı, birkaç Türk Tiyatrosu'nun faaliyette olduğunu ekliyor[24]. Atina'dan destekli Yunan Tiyatrosu'nun ise çok iyi olduğu buna rağmen birçok Avrupalı tarafından kıymetinin bilinmediği ifâde ediliyor.

Bir çok konuda olduğu gibi derin bir ayrımın Batı müziği ve yerli müzik arasında da olduğu yazarın gözünden kaçmamış. Dwight, çoğu Avrupalının düşündüğü şekilde Doğu müziğinin akortsuz olduğu tezine katılmadığını belirterek birkaç Rus bestecinin, eserlerinde başarılı bir biçimde *Asya* temalarını kullanmalarına dikkat çekiyor. Yazarın Doğu müziğinden neyi kastettiği ve bu müzik hakkında ne bildiği çok net olmamakla birlikte, bahsi geçen Rus bestecilerinin ve eserlerinin; Rimsky-Korsakov ve *Şehrâzad'ı* [25], Stravinsky ve *Bahar Ayini*, Borodin ve *Prens İgor Operası* olduğunu düşünürsek bunların da Türk değil İran ve Arap Müziği

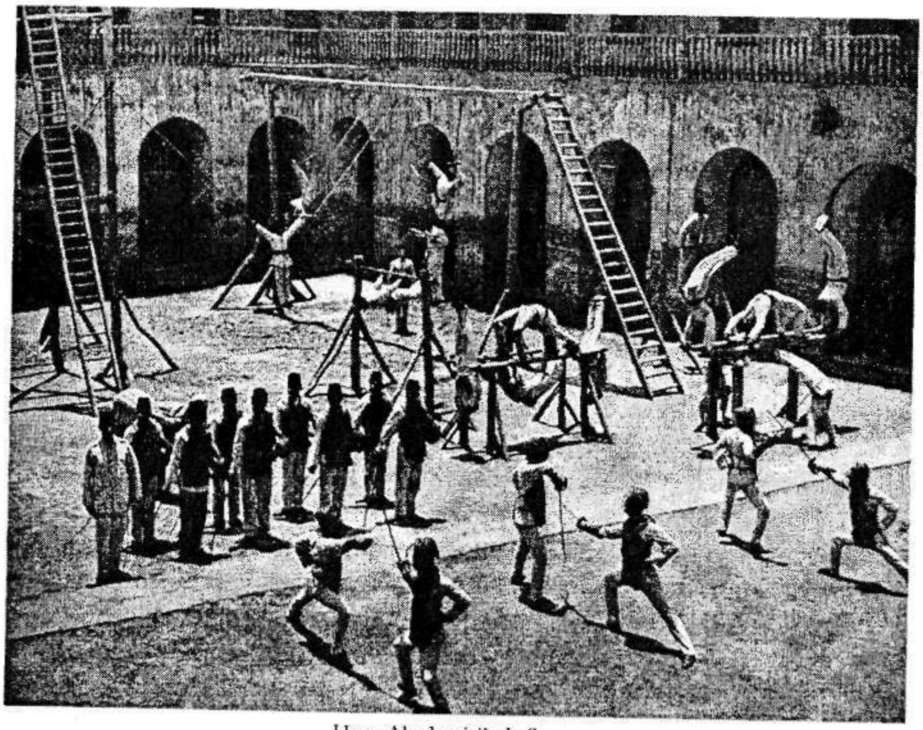
23 Yunan Tragedyalarında mitolojideki *Hekate*'ye karşılık gelen, kötü güçlere sâhip, çekinilen, korkulan yabancı.

24 Özellikle 1908'den sonra kurulan bir çok tiyatro topluluğu için bkz: And 1985: 1617.

25 Griffiths 1996: 116.

etkileri taşıdığını göz önünde tutmak gerekir.[26] Bütün bunlara ek olarak Dwight, Pera'da verilen bir iki yaylı dörtlü konseri dışında, 'saygın' bir orkestranın İstanbul'da hiç konser vermemiş olmasını -ki bu da tamâmen yanlış bir ifâde[27]- küçümser bir tavırla aktarmaktan da geri kalmamış.

Makâlede, resim, heykel ve müzecilik ile ilgili aktarılan bilgilerin de doğruluğundan söz etmek mümkün değil. Dwight oldukça rahat bir üslûpla resim sergisinin adının dahi duyulmadığını belirtiyor. Halbuki 1883'te açılan Sanâyî-i Nefîse Mektebi kuruluşundan itibâren sergiler düzenlemiş buna ek olarak da Şeker Ahmed Paşa 1900'de ilk kişisel sergiyi açmıştır.[28] İmparatorluk Müzesi olarak bahsedilen Müze-i Hümâyûn'un küçük ama seçkin koleksiyonunun anlatıldığı yazıda, derginin bir başka makâlesinde değinilen tarihî eser



Harp Akademisi'nde Spor

26 Öztuna 1987: 54.

27 Abdülmecid döneminde bir çok ünlü müzisyen İstanbul'a gelerek konserler vermiştir. Fransz Liszt, Henry Vieuxtemps sarayda konser veren meşhur besteci ve müzisyenlerdendir. Verdi'nin operaları da İstanbul'da sahnelenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Aksoy 1985: 1212-1236; ayrıca, Erol 1998: 196-208.

28 İskender 1985: 1308-1318.

kaçakçılığından hiç söz edilmemiş. Mahmud Şevket Paşa tarafından halka açıldığı belirtilen Askerî Müze'deki eserlerin ise ilkel metotlarla tasnif edildiği ve etiketlendiği belirtiliyor.[29]

Kütüphâneler ve kütüphânecilik konusu da yukarıda belirttiğimizden farklı işlenmemiş. Uzun zamandır İstanbul'da bulunan kütüphânelerden yalnızca birkaçına, açıldıkları günden bu yana çok az yeni kitap eklendiği, var olan eserlerin de vak'ayi-nâmelerden, Türk ve Acem şiirlerinden, Kur'an ve tefsirlerinden oluştuğu, klâsik ve yabancı edebiyatla ilgili başvuru ve araştırmaların "hiçbir şey" içermediği belirtiliyor.

Dwight'a göre İstanbul'da spor adına söz edilebilecek fazla bir şey yok. II. Meşrutiyet ile birlikte hemen hemen sporun her dalında gösterilen aşama yok sayılıyor.[30] Yapılan tek spor yağlı güreş. O da rakibi devirebilmek için baştan aşağıya her türlü tutuşun serbest olmasından ötürü yazar tarafından *centilmence* bulunmuyor. Genç Türklerin bir takım yeni eğlence biçimleri aşılamağa çalıştığının aktarıldığı bölümde bu tip yeniliklerin bir organizasyon sonucu benimsetilemeyeceği, ancak halkın hoşuna gittiği takdirde kabullenileceği belirtiliyor. Avrupalıların ise şehri, avcılık, binicilik ve su sporları için çok uygun bulduklarından söz edilmiş.

İklim

Makâlede son olarak İstanbul'un iklimine değinilmiş. Makâlenin geneline baktığımızda coğrafya ile ilgili tek yer de burası. *Herşeye rağmen*, Akdeniz İklimi'nin "şehrin gizli bir avantajı" olduğu söyleniyor. Bu bölümde İstanbul iklimi betimlenirken Amerika'daki birçok bölgenin iklimiyle özdeşlikler kurulmuş. İstanbul yazının Delaware, New Jersey, Long Island ve Massachusetts'den serin geçtiği; Boğaz'ın Temmuz ve Ağustos'ta Atlantik'teki Cape Cod kadar soğuk olmadığı ama Maine Sâhili'ndeki kadar da ısının yükselmediği anlatılıyor. Yazar, tüm bu özellikleriyle İstanbul'un mükemmel bir sayfiye yeri olduğunu belirtip; -pek şans tanımamakla birlikte- dünyanın bu güzelliği keşfetmesini dileyerek yazısını tamamlıyor.

Değerlendirme

Kaç kuşaktır misyonerlik faaliyeti yürüten ve Türkiye üzerine çalışan Dwight Âilesi'nden H.G.Dwight'ın, yukarıda adı geçen birçok konuda yanlış bilgiye sâhip olduğunu düşünmenin ve bu yazıyı mâsum bir gezi-gözlem yazısı olarak değerlendirmenin safdillik olacağı kanısındayız. Çok garip ki İstanbul geziliyor

29 Seçkin koleksiyonun küçük olmasının nedenleri için bkz: Eyice 1985: 1596-1603; ayrıca Askerî Müze'nin 1908 sonrası batılılaşması için bkz: Eralp 1985: 1604-1606.

30 Yıldız 1979; ayrıca, Atabeyoğlu 1985: 1474-1518.

ve Osmanlı Mîmârîsi'ne âit hiçbir örnekten söz edilmiyor. Sözü edilen tek mîmârî eser, görkemi ve gösterişiyle Aya Sofya. Bunun da nedeni açık, çünkü Aya Sofya İstanbul'da Bizans'ı hatırlatan en değerli yapı. İstanbul'un kültür ve sanat yaşamı aktarılırken söz konusu tarihten çok daha önce batılı anlamda faaliyette bulunan pek çok tiyatro topluluğunun yanı sıra Karagöz, Meddah ve Ortaoyunu gibi Türk Kültürü'ne âit seyirlik oyunların da görmezden gelinerek, özel anlamda sanatı, genel anlamda köklü bir kültürü olmayan, gelenekleri de batı etkisi altında çözülmekte olan, medeniyetten uzak bir "Türk gürûh" imgesi yaratılmaya çalışılıyor.

Hiçbir şüpheye yer kalmadan görüyoruz ki, yazıda asıl yapılmak istenen; batı medeniyeti karşısında onun antisi olarak yer almış bir Türk imgesi yaratmak. Müzik, resim, tiyatro, spor gibi batı medeniyetinin temel taşları kabul edilen pek çok öğenin Türklerde bulunmadığına yönelik ifâdeler sürekli göze çarpıyor. Her yönden medenî olan Yunan toplumunun inşâ ettiği *Constantinople*'ü haksız bir şekilde sâhiplenen ama beceriksizliğinden ötürü de tüm ekonomik yaşamı azınlıklara bırakan Türklerin hiçbir alanda batı medeniyeti içerisinde yer almadığı ve alamayacağı vurgulanmak isteniyor.

"Âdem ile Havvâ'nın Yaşadığı Yer"

Derginin ikinci makâlesi ilki kadar ilginç ve bir o kadar da düşündürücü. **Frederic** ve **Margeret Simpich** tarafından kaleme alınan yazı, görünüşte Bağdat'ı anlatan sıradan bir gezi yazısı. Bin bir Gece Masalları, Simbad, Âdem'in doğduğu yer, Bâbil Toprakları gibi her tür mistik çağrışımın etkili bir şekilde okuyucuya sunulmasıyla başlayan yazı *modern insanın* bu kayıp toprakları ehlîleştirmek, maden ve petrol yatakların açmak için geri döndüğü; bu sâyede *Cennet'in Bahçesi*'nin yeniden yapılanacağı yargısıyla asıl amacının ne olduğu yönünde ilk sinyali veriyor. Fırat'ın İran tarafında kalan doğu yakasından Yeni-Bağdat olarak söz edilmiş. Gösterişli evlerin, yabancı temsilciliklerin, ticaret ofislerinin, zengin Yahudilere, Rumlara, Ermenilere ve Suriyelilere âit gösterişli evlerin bulunduğu Yeni-Bağdat diğer yakayla kıyaslanıyor. Genç Türklerin bölgeye para yatırdıkları, Modern Bağdat'ın yönetimindeki kişilerin, modern Avrupa'nın en iyi okullarında eğitim görmüş oldukları özellikle vurgulanmış.

Şehrin konumu gereği Orta Doğu için bir gözetleme kulesi niteliğinde olduğu, bu nedenledir ki İngiltere, Rusya ve Almanya'nın diplomatik gözlemcilerini bölgeye gönderdikleri belirtilmiş. Asırlardır haritası değişmemiş bölgede *toprağa-aç* ulusların ajanlarının Orta Doğu'daki sancılı dönemi izledikleri ve *pek yakındaki* değişikliği bekledikleri vurgulanıyor. Bunların hangi uluslar oldukları hakkında bir ipucu verilmemiş.

"Cennetin Bahçesi'nin Yeniden Yapılanması" alt başlıklı bölümde bölgedeki ekonomi ve tarım ile ilgili faaliyetler büyüteç altına alınmış. İşini bilen Yahudi ve Ermenilerin Amerika'ya yün, hurma ve halı sattıkları, Manchester'dan da bir yılda 5 milyon dolarlık parça mal aldıkları belirtilmiş. Fırat boyunca sıralanmış kahvehânelerde geceleri nargile içen simsarların taktıkları fesler dâhil, lambalardaki gaz-yağının ve daha bir çok şeyin dışarıdan geldiği anlatılıyor. Yarı-Avrupâî giysiler içindeki Ermeni ve Kildânî gençlerden oluşan gruplar, bölgenin geçirdiği değişimin önemli belirtileri olarak sayılıyor. Yazının tamamında 25.000 kişilik "6. Türk Ordusu"nun varlığından başka Türk nüfus ile ilgili bir bilgi verilmemiş. Aşağı yukarı 4000 Arabın Musayeb'de, Dicle'den Bâbil Ovası'na Amerika'dan gelen makineler ile kanal açmakta olduğu haberi bölgedeki tarımın yavaş yavaş patlayacağı sinyaliyle duyuruluyor. Yazıda, yapılan hesâba göre tüm bölgenin modern tarıma geçmesinin mâliyeti 130 milyon dolar. Başarılı bir şekilde işlenebilecek olan alan 12,5 milyon acre[31] olarak belirlenmiş. Ancak yazarın ifâdesine göre bu arâzinin henüz 3,5 milyon acre'lik bölümü işleniyor. Bu sonuç yazarı daha ince hesaplara götürmüş; acre başına 37 dolardan fazla bir miktarın gerektiği belirtiliyor. Bağdat'ın güneyinde Karun Nehri bölgesinde petrol kuyularının faaliyete geçtiği, 20 bin tonluk boru hattının yine Amerika'dan gelerek döşendiği ve bölgede iyi eğitimli Amerikalıların çalıştığı anlatılmış. Kömürün fiyatının ton başına 15 ile 20 dolar arasında değiştiğine ama artık bölgede petrolün kullanıldığına dikkat çekilmiş.

Makâlenin kalan kısmı bölgedeki kadınlar ve günlük yaşamlarıyla ilgili. Bu noktada makâleye yönelik eleştiriler Edward Said'in oryantalizm analizinde temellenen feminist-psikoanalitik bir yaklaşımla mümkün olabilir.[32] Ancak bu tarz bir eleştirinin başka bir makâleye konu olacak kadar derin açılımlarının bulunması burada ayrıntılı bir çözümleme yapmamızı engelliyor. Yalnız, Oryantalist söylemlerin çıkışının sömürgeciliğin dorukta olduğu döneme denk düştüğü ve doğulu ötekiyi bilme arzusuyla iktidar arzusunun bu söylemlerde nasıl kaynaştığı[33] göz önüne alınırsa böyle bir bölümün **Simpich**lerin yazısında neden yer aldığı daha bir netlik kazanacaktır. Üçüncü dünya kadınının yazıdaki temsilinin tamâmen *ethno-centric* bir zihniyetin ürünü olduğunu, batılı kadının yaşam deneyimlerinin idealleştirildiğini ve doğu için kabul edilen cinsel eşitsizliğin aynı zamanda ırksal ve kültürel bir sınıflama yaratmak için kullanıldığını belirtmekle yetinelim.

---

31 1 acre = 0.404 hektar

32 Said 1995.

33 Yeğenoğlu 1996: 108.

"Asya Türkiyesi'nden İzlenimler"

Dergideki son makâlenin yazarı, 1900'lerden beri Avrupa ve ABD basınında Ermeni sorununun tuttuğu yerde katkısı olan bir kişi. Dwight gibi misyoner bir ana-babanın çocuğu olarak 1881'de Antep'te doğan **Stephen Van Rensselaer Trowbridge**[34], misyoner bir papaz olarak uzun süre Orta Doğu'da çeşitli coğrafyalarda bulunmuş, bir süre Amerikan Kızıl Haçı Kahire Komitesi sekreterliği görevini üstlenmiş.[35]

"Asya Türkiyesi'nden İzlenimler" başlıklı yazı, yazarın ifâdesiyle Adana ve Halep Bölgeleri'nde geçirilen beş yıllık bir süre sonucu edinilmiş deneyim ve gözlemlere dayanıyor. Trowbridge, at sırtında kat ettiği 4,000 millik yolun Türk insanını ve Türkiye Coğrafyası'nı yakından tanımak adına çok önemli bir fırsat olduğunu da vurgulamış.

Bu izlenimlerin okura aktarıldığı bölüm, Türklerin bölgedeki yedi yüz yıllık hükümranlığının antik mîmârîyi yok ettiği, buna karşın hiçbir anıtın yapılmadığı hattâ ve hattâ bu zaman zarfında yol, köprü gibi alt yapı hizmetlerinin bölgeye götürülmediği savıyla başlıyor. Bulgarlara ve Ermenilere yönelik katliam suçlamaları nedeniyle de bir çok Amerikalının Türklere karşı önyargılı olduğuna yazıda yer verilmiş. Ancak Türklere yönelik düşmanca tutumlarda E.Gladstone'un[36] büyük payının olduğu hattâ Shakespeare'in oyunlarındaki Türklere yönelik olumsuz dokundurmaların da etkili olabileceği yazar tarafından belirtiliyor.

Yukarıdan da anlaşılacağı üzere Trowbridge'in ilginç bir üslûbu var. Belki de kendine göre objektif bakış açısını koruma adına Türklere karşı olumsuz her yargıdan sonra onu biraz olsun hafifletecek bir öğe kullanıyor. Ancak bunu

---

34 http://home.att.net/~wbmaynard/19thcpasquaney.doc
Ayrıca, resmî bir bağ tespit edememekle birlikte; Antep ve Maraş'ta uzun yıllar görev yapmış olan ve Uygur Kocabaşoğlu'nun "Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika" başlıklı kitabında ".....önde gelen Amerikalı misyonerlerden birisi" olarak tanımladığı Tillman C. Trowbridge ile olan soyadı benzerliği bu kişinin oğlu olabileceği ihtimalini güçlendiriyor. Tillman C. Trowbridge ve bölgedeki diğer misyonerlerin faaliyetleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Kocabaşoğlu 1989.

35 *The Treatment of The Armenians in The Ottoman Empire 1915-16,* documents presented to Viscount Grey of Fallodon Secretary of State for Foreign Affairs By Viscount Bryce , http://www.ukans.edu/~libsite/wwi-www/Armenians/a1.htm, For Official Use, Miscellaneous No. 31 (1916), Zeytun ve Kilikya Bölgeleri ile ilgili raporlar Trowbridge tarafından hazırlanmış. Yazarın "Antoura, The Shelter of a Thousand Tragedies" (Syrian Orphanage Press 1918) adlı kitabının yanı sıra, tam adı tespit edilememekle birlikte, 1909'da Antep üzerine yazdığı bir kitabı daha bulunuyor.
bkz: http://www.deakin.edu.au/~kstudyg/alevikrd.html ve http://www.deakin.edu.au/~kstudyg/jaimes.html

36 1809-1898 yılları arası yaşamış İngiliz devlet adamı. İki defa başbakanlık yapmış, tanınmış Türk düşmanıdır.

yaparken de hâfızaları tâzeleyerek "Bulgar ve Ermeni katliamı" gibi malzemeleri kullanmayı ihmâl etmiyor.

Trowbridge'e göre (Turkish Nation) *Türk Ulusu*'nun Almanya, Rusya, İngiltere tarafından düzenlenmiş ve iyi plânlanmış bir işgâl karşısında ayakta kalması imkânsız. Balkan yenilgisi de bunun önemli bir kanıtı. Toprak kayıpları ve siyâsî prestijin sarsılmasının nedeni de *Constantinople*'deki yönetim boşluğu ve siyâsî yozlaşma.

Bölgenin antik ve siyâsî tarihinin anlatıldığı bölüm, tarihi zenginliğin Türklerin elinde çarçur olduğu anafikri çevresinde işleniyor. Toros ve Amanos Dağları'nda bulunan birçok Ermeni kalesi, yazara Ermeni Kralları'nın Sis Şehri'nden bölgeyi idâre ettikleri zamanları çağrıştırıyor. Bir önceki yazıda olduğu gibi bölgedeki Türk nüfusunun adı yine geçmiyor. 1638' de St.John Şövalyeleri'nin Antep Şehri'ni Türklerin vahşi akınlarına karşı koruduklarından bahsedilmiş. Bölgede Amerikan Kız Okulu'nun[37] yapımı sırasında yapılan kazılarda çıkan paraların St.John Şövalyeleri'nin Müslüman saldırıları karşısındaki son direnişinden kaldığı belirtiliyor. Almanların çeşitli bölgelerde yaptıkları kazılar sonucu büyük miktarda tarihi eseri Berlin Müzesi'ne götürdüklerinden de söz ediliyor.

Yazının devâmında yine ilkel tarım, verimli kullanılamayan ormanlar, değerlendirilmeyen imkânlar sıralanmış. Türk Hükûmeti'nin bir Orman İşleri Bürosu oluşturduğu ancak câhillik, tembellik ve yolsuzluklardan ötürü hiçbir işe yaramadığı belirtilmiş. Trowbridge, yazının görünüşteki maksadını fazlasıyla aşan ifâdelerinden çekinmiş olacak ki "*... bu makâlenin amacı Amerikalıların Türkiye'de neler yaptıklarının aktarılması değil*" demek gereği duymuş.[38] Amerikan misyonerliğinin bölgedeki etkinliklerinden, açtıkları okul, hastâne ve kiliselerden uzun uzun söz eden Trowbridge, Amerikalı üreticilerin bu pazarı keşfetmeye başladıklarını da belirtmiş.

Çok zor olan ulaşım şartlarının ilkel metotlarla daha da zorlaştığı ancak güvenilir ve modern bir hükûmetin kontrolü altında zorlukların üstesinden gelinebileceği vurgulanıyor. Bir Amerikan arabasının Halep'ten Bağdat'a 57 saatte geldiği fakat devletin posta servisinin aynı yolu 13 günde kat ettiği, sıradan bir kervanın ise 21 günde yolu tamamladığı çarpıcı bir örnek olarak okura sunuluyor.

"Türk Hakkında Son Bir Değerlendirme" alt başlıklı bölüm, batıdaki Türk aleyhtarlığının üzerine oturduğu temelleri özetlemek adına oldukça çarpıcı. H.G. Dwight'ın yazısının son bölümünde kullandığı *"herşeye rağmen"* ifâdesinin kapsamını da açıklar nitelikte. İlk vurgulanan nokta, Türklerin bilimi reddeden

37 Adı geçen okul 1876'da Central Turkey College adıyla kurulmuş. Ermeni Protestan Kiliseler Birliği'nin tam kontrolü altında eğitim vermiş. Tehcir'den sonra Suriye'ye taşınarak Aleppo College adını almış. Artık hizmet vermiyor. bkz: Reed 1933: 549.

38 Trowgridge 1914: 609.

ve hâlâ karanlık çağı yaşayan bir topluluk olmaları. İkincisi, modern batı medeniyetine zıt bir dine mensup olmaları. Bir diğer nokta, *Kızıl Sultan* olarak yazıda adı geçen Abdülhamid'in despotizminin ülkede yaptığı yıkım. Son olarak da Ermenilere ve Suriyelilere yönelik fanatik ve acımasız katliamlar. Trowbridge, kendi ifâdesiyle *tüm bunlara rağmen,* Türklerin yürekli ve arkadaş canlısı olmalarından ötürü insanlık için önemli olduklarını vurguluyor. Türklerin Tanrı inançlarının -ki Hıristiyanlıktaki Tanrı imgesinden farklı olduğunun üzerinde durulmuş- kuvvetli olduğu belirtilerek; 1895'deki Antep katliamında Hacı Ağa adlı bir Türk'ün canı pahasına Amerikan Hastanesi'nin önünde durup yıkıma izin vermemesi etkileyici bir üslûpla anlatılıyor.

Fotoğraflar

Buraya kadar içeriklerini özetlediğimiz makâleleri destekleyen görsel malzemeler de eleştirel bir bakışı gerektirir nitelikte.
H.G. Dwight, makâlesini çoğunluğunu kendi çektiği birbirinden ilginç fotoğraflarla süslemiş.[39] Toplam 25 fotoğrafın 6'sı Uluslararası Haber Ajansı'na âit. Özellikle İstanbul Limanı fotoğrafların konusu olmuş. Bunlardan birinin altına düşülen ek bilgide Liman'ın Manhattan'ın gökdelenlerinden yoksun New York Limanı'na benzediği belirtilmiş. Bir başka fotoğraf ise askere kayıt olan gençlerin toplandığı meydandan. Bu fotoğrafın altındaki açıklama ise erkeklerin taktığı fes üzerine. Eskiden feslerin vişne ve kiraz gibi meyvelerin sularıyla boyandığı, sentetik boyanın bulunuşundan sonra ise Fransa ve Almanya'da üretildiği belirtiliyor. Bir diğer fotoğrafta merdivenlere oturmuş gençli ihtiyarlı bir kalabalık görünüyor. Altında bir grup Türk'ün savaş haberlerini tartıştığı yazarken açıklayıcı bir diğer küçük notta tartışmanın Doğu'da en yaygın vakit geçirme biçimi olduğuna değinilmiş. "Ivır-zıvır" birçok konuda saatlerce felsefe yapıldığı ve her konuda münâkaşa çıkabileceği ilginç bir üslûpla belirtiliyor. Dergideki hemen hemen en ilginç fotoğrafın konusu İstanbul'da seyyar bir kasap. Kasabın omzunda taşıdığı kalın sopanın her iki ucunda iki yüzülmüş koyun bacaklarından asılı duruyor. Makâlede sıkça sözü geçen hamallar da yük taşırken ve kahvede otururken Dwight'ın objektifine yakalanmış.[40] Kütükler taşıyan bir mavnanın da seyir hâlindeyken fotoğrafı çekilmiş. Aya Sofya'nın dış kapısının fotoğrafının altındaki açıklayıcı bilgide Prof.Pasparrigopulos'un hesapları doğrultusunda yapının mâliyetinin 64 milyon dolar olduğu, Roma'daki St. Peter'in ise 48 milyon dolardan aşağı bir

39 Wolf-Gazo, J.Dewey'in İstanbul'u ziyâretinden önce muhtemelen H.G.Dwight'ın İstanbul ile ilgili fotoğraflarını gördüğünü ve ilk izlenimlerini bu fotoğraflardan edinmiş olabileceğini belirtiyor.

40 Hamallar Kahvesi'nin konu olduğu bu fotoğraf 23/05/1991 tarihli Milliyet Gazetesi'nde "18'inci yüzyılda bir kahvehane ve müşterileri" alt başlığı ile kaynak gösterilmeden aynen yayımlanmış.

fiyata mâl edildiği belirtiliyor. Bu özelliğiyle Aya Sofya'nın Hıristiyan Mîmârîsinin en önemli ve en çok para harcanan örneği olduğuna dikkat çekiliyor. Anadolu ve Rumeli Hisarı'nın ardarda fotoğraflarının konulduğu sayfaları son olarak Çanakkale'deki Kilit Bahir'in ön cepheden bir fotoğrafı tâkip ediyor.

Bir grup Türk savaş haberlerini tartışırken

Gerek Margaret ve Frederic Simpich'in gerekse Stephen Van Rensselaer Trowbridge'in yazıları Fırat'ın, Dicle'nin hayat verdiği Mezopotamya'nın verimli topraklarının fotoğraflarıyla bezenmiş. Nehirlerin derin ve geniş olduğu alanlarda yapılan her tür taşımacılık fotoğraflarla tespit edilmiş. Harran Ovası, kümbet evler, Bağdat'taki Türk Askerlerinin eğitildiği Askerî Okul ve eğitim sırasındaki askerler de objektife yakalanmış. Bağdat'ta atların çektiği tramvaylar, kalabalık Bağdat Pazarı, Bağdat sokakları ve antik şehir girişi doğunun *herşeye rağmen* gizemini ve çekiciliğini vurgulamak adına özenle seçilmiş.

Derginin tamâmında etkin bir şekilde kullanılan fotoğraflar, bizi fotoğrafın teknolojik temelli inandırıcılık yönünü, ya da gerçekte nesnelliğinden öte kurgulanmışlığını düşünmeye itiyor. Teknolojiyi dolayısıyla bilimselliği arkasına almış fotoğraf karesi kendini gerçekliğin temsili olarak sunuyor. Bir fotoğraf makinasının en önemli parçasına *objektif* adının verilmesi de bu gerçeklik illüzyonuna güvenmeye zorluyor. Oysaki fotoğrafçının *neyi*, hangi ortamda, *neden* karelediği sorusuna verilecek cevap fotoğraf karesinin öznelliği gerçeğini ortaya koyuyor. Özellikle **Dwight** ve **F.Simpich** tarafından karelenen nesneler âit oldukları toplumun mükemmel bir temsilcisiymiş gibi anlatılanların bir kanıtı olarak sunuluyor. Bu noktada fotoğrafın diğer herşey gibi objektiflik bir yana aslında ideolojik bir malzeme olduğu ortaya çıkıyor.

Sonuç

Dergide son olarak Türkiye'nin Asya'da kalan coğrafyasının bir haritası verilmiş. Haritada Ermenistan ve Kürdistan olarak tanımlanmış bölgeler göze çarpıyor. Dergi özelinde **National Geographic Magazine**'in adı geçen coğrafyaların tanımlanması konusunda günümüze kadar uzanan maksatlı ve ısrarlı tutumunun[41], Türkiye-ABD ilişkilerinde ABD yaklaşımının tarihçesi açısından denge noktalarını aydınlattığı düşünülebilir.

41 Dougles 1959: 48-88; Hitchens 1992: 35-61.

Özellikle Trowbridge'in yazısında göze çarpan ve yüceltilen Ermeni unsurlar, ilk makâlenin yazarı H.G.Dwight'ın, Ermeni propagandasının en önemli destekleyicisi olan "American Board of Comissoners for Foreign Missions"[42] ın Türkiye'deki ilk ayağı olan H. O. Dwight ile olan akrabalık bağı; aynı şekilde editör G.H.Grosvenor'un yine bu misyonun kurduğu okul olan Robert Koleji ile bağlantısı; yönetim kurulunda bulunan Amiral Colby M.Chester'ın meşhur projesinin Türkiye'de reklamını Pastırmacıyan, Noradongiyan, Nazır Halaçyan gibi Ermenilerin yapması[43] ABD'nin Türkiye/Osmanlı ile ilişkilerinde Ermenilerin tuttuğu yeri örnekliyor. Bütün bu isimlerin de I.Dünya Savaşı başlarında, 1914 Aralık'ında henüz tarafsız olan bir ülkede çıkan popüler bir yayın organında buluşması rastlantı olmasa gerek.

Her fırsatta işlenen Ermeni propagandasının altı kurcalandığı zaman ilginç sayılabilecek bulgularla da karşılaşılıyor. Bilâl Şimşir "Ermeni Propagandası'nın Amerikan Boyutu Üzerine" adlı makâlesinde adı belirtilmeyen bir Amerikalı Misyoner'den şu alıntıyı yapmış: *"Filistin'den Anadolu'ya gelen bir gezginci, büyük doğal kaynakları ve geniş olanakları bulunan bir ülkeyle karşılaşır. Toprağı verimli değerli madenleri sonsuz bir ülke. Türk buradan atılırsa ve burada uygun bir başka egemenlik kurulursa o zaman Cook's Parties and Gaze's Tourists şirketinin yayınlarında şahane Toros ülkesini okuruz. Kilikya kapıları turiste açılır..."*.[44] Filistin'den Anadolu'ya yolculuk ve Kilikya ister istemez bize **Stephen Van Rensselaer Trowbridge**'i çağrıştırıyor. Buna ek olarak Türkiye'de açılan Amerikan Konsolosluklarının da ilk işlerinden birinin Anadolu'nun yerüstü ve yer altı zenginlikleri üzerine ayrıntılı raporlar hazırlamak[45] olduğu düşünülürse Amerika'nın, Türkiye üzerindeki emellerini gerçekleştirmek için meşrû bir araç oluşturmak adına Türkiye'deki -kendi ifâdeleriyle korunmaya muhtaç- Hıristiyan unsur olan Ermenileri kullandığı yargısına ulaşmak çok da zor olmuyor.

ABD'de Ermeniler üzerinden Türk aleyhtarlığının diplomatik kanallardan da yürütüldüğünün en önemli kanıtı da kuşkusuz ABD'nin eski Türkiye Büyükelçisi Henry Morgenthau'nun günlüğünden oluşan "Ambassador Morgenthau's Story" (Büyükelçi Morgenthau'nun Öyküsü) adlı kitaptır. Osmanlı başkentinde konuşulan 4 dilden (Türkçe, Fransızca, Rumca, Ermenice) hiçbirini bilmeyen Morgenthau'nun, kâtibinin Agop Andonyan ve hukuk müşâvirinin de Arshag K. Schmavonian adlarında Ermeniler olduğunu düşünürsek adı geçen kitabın içeriğinde neler olabileceğini tahmin etmek pek güç olmayacaktır.[46]

42 Şimşir 1989: 99; ayrıca Şimşir 1985: 79-124.
43 Berkes 1975: 100.
44 Şimşir 1985: 111.
45 Şimşir 1985: 110.
46 Lowry 1991: 12-15.

Bilindiği üzere, ABD Başkanı Wilson'un 8 Ocak 1918'de Kongre'de barışın temeli olarak açıkladığı 14 ilke, savaş sonrası kurulacak düzenin ABD güdümünde şekilleneceği sinyallerini veriyordu. ABD Dışişleri Bakanlığınca görevlendirilen bilim adamları, Türkiye'nin koşullarını inceleyip değerlendirmiş ve daha 1918 Haziran'ında hazırladıkları bir raporu Wilson'a sunmuştu. Bu raporun Ermeniler ile ilgili bölümü, bölgede kurulacak Ermenistan Devleti'nin Amerika'nın geleneklerine ve demokrasi anlayışına ters düşeceği şeklinde olmasına rağmen, Doğu Anadolu'da bağımsız bir Ermenistan'ın kurulması taraftarı olan Wilson, Orta Doğu Yardım İşleri Yöneticisi olan Herbert Hoover tarafından da bölgenin stratejiği ve jeopolitiği hakkında uyarıldıktan sonra hatırlayacağımız üzere General Harbord'u inceleme için görevlendirmişti. Harbord henüz görevine başlamadan, Ağustos ayında İstanbul'a gönderilen notada Kafkaslar'daki Ermeni katliamlarının önlenmesi, aksi hâlde 12.maddeyle tanınan bağımsızlık haklarının geri alınabileceğinin belirtilmesi[47] Wilson iktidarının Türkiye siyasetinin ne merkezde olduğunu göstermektedir.

Tarihsel süreç içinde çeşitli kılıklara bürünen emperyalizmin belki de en tanınmış politikasını İttihat ve Terakki'nin kurucularından Ahmed Rıza "Batı'nın Doğu Politikası'nın Ahlâken İflâsı" adlı kitabında çok net bir şekilde dile getiriyor: *" Bir memleketi istilâ etmek ve halkının servetine el koymak için herhangi bir vesile bulunamazsa, buraların halkının ikinci derecede bir ırka mensup oldukları ve insâniyet için tehlike teşkil ettikleri ileri sürülür, ilâhi bir hak sâhibiymiş gibi, onlara medeniyetin nimetlerinden tattırılacağı iddia olunur..."*[48] **NGM**'nin Aralık, 1914 sayısında da karşılaştığımız politikanın bundan farklı olmadığı açıkça görülüyor.

Tüm bu hatırlatıcı bilgilerin ışığında, derginin bu sayısının, dönem koşulları gereği âkıbeti belli olmayan Anadolu ve Orta Doğu'da ortaya çıkabilecek yeni dengelerin içinde yer alması kuvvetle muhtemel Amerikan hâkimiyetini meşrû kılacak uygun gerekçelerin yine ABD tarafından belirlenen demokrasi ve insan hakları kalıplarına uydurularak kamuoyuna sunulması ve olası müdahalelerde kamuoyu desteğinin sağlanması için yönetici elitler ve çıkar odaklarınca derletildiği iddiasını ortaya koyuyoruz.

Dönem dönem Türkiye'nin karşısına çıkarılan Ermeni Sorunu, Kürt Sorunu gibi sorunların Batı'daki barbar Türk-Müslüman imajının bir tehdit unsuru olarak korunması adına Türkleri dışarıda bırakan bir ırkçı tutumun da ötesinde temel olarak, ekonomik ve siyâsî pek çok çıkar ilişkisinin iç içe girdiği, ortaya çıkışından bu yana önemini hiçbir zaman yitirmeyen **Doğu Sorunu** olduğu kanısındayız.

---

47 Akgün 1985: 331-346.
48 Ahmed Rıza 1982: 27.

KAYNAKLAR

Araştımalar

AHMED RIZA (1982), *Batı'nın Doğu Politikası'nın Ahlâken İflâsı*, Fransızca aslından çeviren: Ziyad Ebüzziya, İstanbul: Üçdal Neşriyat.

AKGÜN, Seçil (1985), "Kurtuluş Savaşı Başlarında Türk Ermeni İlişkilerinde ABD'nin Rolü", *Tarih Boyunca Türklerin Ermeni Toplumu İle İlişkileri Simpozyumu (8-12 Ekim 1984 Erzurum)*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, ss. 331-346.

AKSOY, Bülent (1985), "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Musıki ve Batılılaşma", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, cild.5, ss. 1212-1236.

AND, Metin (1985), "Tanzimat ve Meşrutiyet Tiyatrosu", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, cild.6, ss. 1608-1622.

ATABEYOĞLU, Cem (1985), "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Spor", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cild.6, ss. 1474-1518.

ATAÖV, Türkkaya (1968), *Amerikan Belgeleriyle Amerikan Emperyalizminin Doğuşu*, Ankara: Doğan Yayınevi.

BERBER, Engin (1997), *Sancılı Yıllar: İzmir 1918-1922*, , Ankara: Ayraç Yayınları.

BERKES, Niyazi (1975), *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınları.

BERKES, Niyazi (1978), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

CAN, B.Bülent (2000), *Demir Yolu'ndan Petrole Chester Projesi (1908-1923)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

DOUGLES, O.Williams; DOUGLES, H.Mercedes; "Baghdad to Istanbul", *National Geographic Magazine*, (January 1959), Vol. CXV, No:1, ss. 48-88.

ERALP, Tahir N.(1985), "Askerî Müze", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cild.6, ss. 1604-1606.

ERHAN, ÇAĞRI (2001), *Türk-Amerikan İlişkilerinin Tarihsel Kökenleri*, İstanbul: İmge Yayınları.

EROL, Ayhan (1998), 'Siyasi Bir Eylem Olarak Osmanlı Devleti'nde Batı Müziği", *Tarih ve Toplum*, 178 (Ekim 1998), ss. 196-208.

EYİCE, Semavi (1985), "Arkeoloji Müzesi ve Kuruluşu", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cild.6, ss.

GİRGİN, Kemal (1975), *Çağdaş Politika ve Diplomasi El Kitabı*, Ankara: İş Bank.Yayını.

GRİFFİTHS, Paul (1996), *Modern Music A Concise History*, Malta: Thames and Hudson Inc.

HİTCHENS, Christopher; 'Struggle of The Kurds", *National Geographic Magazine*, (August 1992), Vol. 182, No:2, ss. 35-61.

İSKENDER, Kemal (1985), "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Resmi", *Tanzimat'tan*

Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, cild.5, ss. 1308-1318

JULİEN, Claude (1969), *Amerikan İmparatorluğu*, çev: T.Saraç, A.Gülercan, Ankara: Hitit Yayınları.

KOCABAŞOĞLU, Uygur (1989), *Kendi Belgeleriyle Anadoludaki Amerika*, İstanbul: Arba.

LOWRY, W. Heath (1991), *Büyükelçi Morgenthau'nun Öyküsü'nün Perde Arkası*, İstanbul: İsis Yayınları.

ÖZTUNA, Yılmaz (1987), *Türk Mûsıkîsi*, İstanbul: Türk Petrol Vakfı Lâle Mecmuası Neşriyâtı.

REED, Arthur Cass, Ed.D., D.D. (1933), "Near East Higher Education", *Educational Yearbook of the International Institute of Teachers College*, New York City: Columbia University, ss. 543-562.

SAİD, Edward W.(1995), *Şarkiyatçılık*, çev: Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları.

ŞİMŞİR, N. Bilâl (1985), "Ermeni Propagandasının Amerika Boyutu Üzerine", *Tarih Boyunca Türklerin Ermeni Toplumu İle İlişkileri Simpozyumu (8-12 Ekim 1984 Erzurum)*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, ss. 79-124.

ŞİMŞİR, N. Bilâl (1989), *Documents Diplomatiques Ottomans Affaires Armeniennes*, Vol.II (1894-1895), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ULUĞBAY, Hikmet (1995), *İmparatorluktan Cumhuriyete Petropolitik*, Ankara: DailyNews Yayınları.

WOLF-GAZO, Ernest (1996), "John Dewey in Turkey: An Educational Mission", *Journal of American Studies of Turkey*, http://www.bilkent.edu.tr/~jast/Number3/Gazo.html.

YEĞENOĞLU, Meyda (1996), "Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İstanbul: İletişim Yayınları.

YERGİN, Daniel (1999), *Petrol*, çev: Kamuran Tuncay, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

YILDIZ, Doğan (1979), *Türk Spor Tarihi*, İstanbul: Eko Matbaası.

Süreli Yayın ve Gazeteler

Hürriyet Gazetesi, 08/09/2000.

Milliyet Gazetesi, 23/05/1991.

National Geographic Magazine, Vol.173, No.1 (January 1988).

National Geographic Magazine, Vol. 26, No.6 (December 1914).

Ansiklopediler ve Sözlükler

Webster's Biographical Dictionary, (1948), Springfield, Mass.,USA: G & C. Merriam Co. Publishers.

Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, (1994), İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını.
Encarta 96 Encyclopedia, (1996), Microsoft Corporation.
The Encyclopedia of Americana International Edition, (1968), U.S.A.
The Encyclopedia of Islam, (1978), Leiden: E.J.Brill.

İnternet Adresleri

http://www.deakin.edu.au/~kstudyg/alevikrd.html
http://www.deakin.edu.au/~kstudyg/jaimes.html
http://www.nationalgeographic.org/birth/index.html
http://www.ukans.edu/~libsite/wwi-www/Armenians/a1.htm
http://www.bilkent.edu.tr/~jast/Number3/Gazo.html.
http://home.att.net/~wbmaynard/19thcpasquaney.doc
http://www.nationalgeographic.org/birth/index.html.

KKTC-Gazimağusa Doğu Akdeniz Üniversitesi'nin Düzenlediği Uluslararası Evliya Çelebi Sempozyumu 8-9 Kasım 2001

Nuran TEZCAN*

Birinci Mahmut döneminin ünlü kızlarağası Hacı Beşir Ağa'ya 1742 yılında Mısır'dan bir hediye gönderilir. Bu, Evliya Çelebi'nin (1611-1685 ?) 10 ciltten oluşan *Seyahatname*'sidir. Beşir Ağa, 1715 sıralarında Mısır'da bulunmuş, Kahire'de özel bir kütüphanede bulunan bu eserden haberdar olmuş ve ona sahip olma arzusunu o günlerden beri gönlünde taşımıştır. Büyük bir kitap tutkunu olan Beşir Ağa, Evliya Çelebi'nin 40 yılı aşkın bir süre boyunca yaptığı gezilerini kendine özgü üslubu ile kaleme alarak anlattığı bu eserin değerini ve önemini anlamış ve İstanbul'da hemen yeniden yazdırtarak çoğaltmıştır. Mekke'ye gitmek üzere 1671'de İstanbul'dan ayrılarak son defa yola çıkan Evliya Çelebi, yaklaşık 1685'e değin süren yaşamının son dönemini Mısır'da geçirmiş, eserine son biçimini orada vermiştir. *Seyahatname*, uzun süre Mısır'da özel bir kütüphanede kalır,[1] ancak yazarının ölümünden yaklaşık 55 yıl sonra İstanbul'a ulaşır. Beşir Ağa'ya gelmiş olan bu hediye, 17. yüzyıldan bugüne kalan eşsiz bir tarih, coğrafya, dil, kültür, folklor ve edebiyat hazinesidir.

Bu hazinenin içeriğini bilim dünyasına 1815'te ilk tanıtan J. v. Hammer-Purgstall olmuştur. O zamandan günümüze değin bu hazinenin kapağı, yerli ve yabancı birçok bilimadamı tarafından açılarak bu çok yönlü ve geniş kapsamlı esere kimi zaman önyargılarla yaklaşılmış, kimi zaman gerçek değeri farkedilip derinlemesine araştırmalar yapılmıştır.

---

* Doğu Akdeniz Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

1 MacKay, Pierre A., "The Manuscripts of Seyahatname of Evliya Çelebi. Part I: the Archetype". *Der Islam* 52, 1975, 278-298.

Seyahatname, 1896'da Maarif Nezareti tarafından yayınlanmaya başlamış, ilk ciltlerde sansürden geçirme, kısaltma, gerekli görülürse düzeltme gibi bilime aykırı yöntemler uygulanmıştır. Daha sonra Türk Tarih Encümeni ve Maarif Vekâleti tarafından sürdürülen bu yayın, ancak 1938'de tamamlanmıştır.[2] Eksikleri ve yanlışları Franz Babinger'den günümüze değin birçok bilimadamı tarafından saptanmış ve dile getirilmiş olan bu ilk yayın, uzun süre orijinal metne iyi kötü ulaşmayı sağlayan tek yayın olması bakımından önemli olmuştur. Bu ilk yayın sayesinde *Seyahatname* daha çok dikkat çekmiş, eser üzerine birçok araştırma yapılmış, kimi noktalara açıklık kazandırılmıştır. Yeni bilgiler, eser ve yazarı hakkında yeni yorumlara yol açmış, eserin değeri anlaşıldıkça araştırmaların sayısı artmıştır. Evliya Çelebi'nin kim olduğu, seyahatlerini nasıl gerçekleştirdiği, eserinde ne gibi bilgiler verdiği, bu bilgileri nereden ve nasıl edindiği, anlattığı seyahatlerin hepsini gerçekten yapıp yapmadığı, gittiği ve gitmediği yerlerin, gördüğü ve görmediği şeylerin belirlenmesi, pek çok konuda verdiği bilgilerin doğru olup olmadığı , harita üzerinde seyahat rotalarının çizilmesi, seyahat takvimlerinin çıkarılması ve bunlara içerik özetlerinin eklenmesi; yazarın seyahat notlarını nerede, ne zaman ve nasıl 10 ciltlik bir eser haline getirip son biçimini verdiği, elyazmalarının İstanbul'a nasıl getirildiği, nasıl çoğaltıldığı, *Seyahatname*'de geçen ve genel sözlüklerde bulunmayan kelimelerin sözlüğü, yazım özellikleri, Evliya'nın sunduğu dil malzemesinin Türkçenin ve birçok başka dilin tarih, dialektoloji ve leksikolojisi bakımından önemi bilimsel kitap ve makalelerde ele alınmıştır. Bunlardan çığır açıcı nitelikte olan birkaçını aşağıda sıralayalım:

F. Taeschner, Die neue Stambuler Ausgabe von Evlija Tschelebis Reisewerk. *Der Islam* 18, 1929, 299-310.

M. C. Baysun, Evliya Çelebi. *İslâm Ansiklopedisi* 4, 400-412.

J.H. Mordtmann, – H.W. Duda, "Ewliya Èelebi". *The Encyclopaedia of Islam* 2, 717-720.

R. F. Kreutel, Evliya Çelebis Bericht über die türkische Grossbotschaft des Jahres 1665 in Wien. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 51, 1950, 188-242.

R. F. Kreutel, *Im Reiche des Goldenen Apfels.* Graz 1957; 2. baskı 1963.

M. Eren, *Evliya Çelebi Seyahatnamesinin Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma.* İstanbul 1960.

R. F. Kreutel, Neues zur Evliya Çelebi Forschung. *Der Islam* 48, 1972, 269-279.

P. A. MacKay, The Manuscripts of the Seyahatname of Evliya Çelebi. Part I: the Archetype. *Der Islam* 52, 1975, 278-298.

K. Teply, Evliya Çelebi in Wien. *Der Islam* 52, 1975, 125-131.

2 Evliya Çelebi, *Seyahatname,* yay. Ahmed Cevdet, İstanbul, cilt 1-6:1896-1900, cilt 7-8: 1928, cilt 9: 1935, cilt 10: 1938.

Ş. Tekin – G.A. Tekin, *The Seyahatname of Evliya Çelebi. Book one: Istanbul. Facsimile of Topkapısarayı Bağdat 304, Part I: Folios 1a-106a.* (Fahir İz'in önsözüyle) Harvard,1989.

J. P. Laut, *Materialien zu Evliya Çelebi I. Erläuterungen und Indices zur Karte B IX 6 Kleinasien im 17. Jahrhundert nach Evliya Çelebi.* Wiesbaden 1989.

R. Dankoff, *An Evliya Çelebi Glossary. Unusual, Dialectal and Foreign Words in the Seyahat-name.* Harvard 1991.

R. Dankoff – K. Kreiser, *Materialien zu Evliya Çelebi. II. A Guide to the Seyahatname of Evliya Çelebi. Bibliographie raisonneé.* Wiesbaden 1992.

Ş. Tekin – G.A. Tekin, *The Seyahatname of Evliya Çelebi. Book two: Istanbul.Facsimile of Topkapısarayı Bağdat 304 Part II: Folios 106a – 217b.*

M. Duman, *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri.* İstanbul 1995.

H. Develi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar.* İstanbul 1995.

Bugüne değin seyahatname üzerine yayınlanmış, sayısı 300'ü aşan kitap ve makalenin yanısıra *Seyahatname*'nin belli bölümleri belli konular açısından kaynak olarak kullanılmış, bazı yönlerden ele alınarak tez çalışmaları yapılmıştır.[3] Bütün bunlara karşın bu çok yönlü ve geniş kapsamlı eserin gerçek değerinin belirlenmesi ve ondan daha geniş bir şekilde faydalanılması için yapılanlar henüz yeterli değildi.

Türk edebiyatında kendi türünün ilk mükemmel örneği olan, çağının eserlerinden farklı ve özgün bir anlatıma sahip olan *Seyahatname*'nin özellikle edebiyat yönünden değerlendirilmesi ihmal edilmiş, eserin bilimsel metin yayınının gerçekleştirilmesi de günümüze değin gecikmiştir.

Tüm belge ve kaynakların ötesinde 17. yüzyılın canlı bir tanığı olan, geçmişe doğrudan ışık tutan bu eserin yazmalarına güçlükle ulaşılabilmekteydi, güvenilir ve eksiksiz bir bilimsel metin yayını da yoktu. Bu durum, *Seyahatname*'nin bilimsel bir yayınının Türkoloji'de özlenen eserler listesinin ilk sıralarında yer almasına yol açmıştı. Uzun zamandır hissedilen bu boşluk, bir süreden beri iki yayın dizisiyle doldurulmaktadır: Bunlardan birincisi, Bamberg Üniversitesi profesörlerinden Klaus Kreiser'in yönetiminde yayınlanan *Evliya Çelebi's Book of Travels – Land and People of the Ottoman Empire in the Seventeenth Century* başlıklı yayın dizisidir. 1988'den beri Brill Yayınevi (Leiden) tarafından yayınlanan bu dizide *Seyahatname* şehir ve bölge monografileri olarak yayınlanmaktadır. Bu monografilerde Evliya Çelebi'nin bir şehir ya da bölge üzerine yazdıkları çevriyazılı olarak verilirken, İngilizce ya da Almanca

3 Bkz. Dankoff, Robert – Kreiser, Klaus, *Materialien zu Evliya Çelebi. II. A Guide to the Seyahatname of Evliya Çelebi. Bibliographie raisonneé.* Wiesbaden 1992.

çeviri, incelemeler, metne ilişkin açıklamalar, dizin ve tıpkıbasımlar eklenmektedir. Şimdiye değin Diyarbakır[4], Bitlis[5], Orta Anadolu[6], Manisa[7] ve Arnavutluk[8] olmak üzere 5 cilt yayınlanmıştır. Birkaç monografi de hazırlık evresindedir.

İkinci dizi ise Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık tarafından gerçekleştirilen metin yayınıdır. Bu dizide yalnızca metin yayını hedeflenmiş olup *Seyahatname*, yazarının verdiği düzene göre ciltler halinde yayınlanmakta, her cilde özel adları ve kavramları içeren dizinler eklenmektedir. Bu dizide de *Seyahatname*'nin ilk 5 cildi yayınlanmıştır.[9]

Bu iki dizi[10], bir yandan eserin içeriğini ve değerini somut bir şekilde ortaya koyarken, öte yandan da bu alanda çalışacak uzmanlara büyük olanaklar sağlamıştır. Bununla birlikte tıpkıbasımının yayınlanması da bir gereksinim olarak gündeme gelmektedir.

İşte bu girişimlerle *Seyahatname*'ye karşı ilgi gittikçe artmış ve yoğunlaşmıştır. Bu gerçeği gören Doğu Akdeniz Üniversitesi (KKTC - Gazimağusa) Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü 8-9 Kasım tarihlerinde Uluslararası Evliya Çelebi Sempozyumunu gerçekleştirmiştir. Sempozyuma ABD, Almanya, Fransa, Hollanda, Norveç, Türkiye ve KKTC'den 27 bilimadamı katılmıştır. Tarih, toplumsal tarih ve ekonomi tarihi, edebiyat, dil ve sanat tarihi alanlarında bildiriler sunulmuştur. Ayrıca sempozyum çerçevesinde *Seyahatname* üzerine yapılan, yapılmakta olan ve yapılması gereken çalışmaların tartışıldığı bir açık oturum düzenlenmiştir. Sempozyum, gerek Doğu Akdeniz Üniversitesi'nin, başta Türk Dili ve Edebiyatı bölümü öğrenci ve öğretim üyeleri tarafından, gerekse KKTC'deki diğer üniversitelerden gelen öğrenci ve öğretim üyeleri tarafından yoğun ilgiyle izlenmiştir. Konuşmacılarla dinleyiciler arasında bilimsel tartışmalarla görüş alışverişi yaşanmıştır. İki gün boyunca yoğun bir bilimsel ortamda bilinenlere yeni bir boyut getiren, eksik bilgilerle yanlış bilinenlere ışık tutan canlı ve ilgi çekici bir sempozyum yaşanmıştır. Böyle bir sempozyuma ne denli gereksinim olduğu, bilimsel tartışmaların yararı dinleyiciler ve konuşmacılar tarafından dile getirilirken Doğu Akdeniz Üniversitesi'nin uluslararası düzeyde son derece başarılı

4Bruinessen, Martin van – Boeschoten, Hendrik, *Evliya Çelebi in Diyarbekir*, Leiden 1988.

5Dankoff, Robert, *Evliya Çelebi in Bitlis*. Leiden 1990.

6 Buğday, Korkut, *Evliya Çelebis Anatolienreise*, Leiden 1996.

7 Tezcan, Nuran , *Manisa Nach Evliya Çelebi*, Leiden 1999.

8 Dankoff, Robert – Elsie, Robert, *Evliya Çelebi in Albania and Adjacent Regions (Kosovo, Montenegro, Ohrid)*. Leiden 2000.

9 YKY, İstanbul, 1. cilt, hazırlayan: O.Ş. Gökyay, 1996; 2. cilt, haz.: Z. Kurşun, S.A. Kahraman, Y. Dağlı, 1999; 3. cilt, haz.: S.A. Kahraman, Y. Dağlı; 4. cilt, haz.: Y. Dağlı, S.A. Kahraman, 200 1; 5. cilt, haz.: Y. Dağlı, S. A. Kahraman, İ. Sezgin; editör: R. Dankoff, 2001.

10 Brill ve Yapı Kredi Sanat Kültür Yayıncılık dizilerinin dışında da Evliya Çelebi üzerine münferid yayınlar yapılmaktadır. Örneğin: Bulut, Christiane. *Evliya Çelebis Reise von Bitlis nach Van*. Wiesbaden 1997, Harrassowitz; Bilici, Faruk. *Evliyâ Tchélébi La Guerre des Turcs Récits de batailles (extraits du "Livre de voyages")*. Paris 2000, Sindbad Actes Sud. Prokosch, Erich. *Kairo: In der Zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beschreiben von Evliya Çelebi*, İstanbul 2000, Simurg.

organizasyonu takdir edilmiştir. *Seyahatname*'nin çok yönlü ve ilginç bir eser olması, yapılmakta olan araştırma ve çalışmaların çokluk ve çeşitliliği dolayısıyla Evliya Çelebi sempozyumlarının sürekli hale getirilmesinin gerekli olduğu da dile getirilmiş, bu yönde girişimlerde bulunulmuştur.

Bu sempozyumun en önemli yanı, yıllardır *Seyahatname* üzerinde çalışan, eserin gerçek değerinin ortaya çıkmasında önemli katkılar sağlamış olan uzmanları bir araya getirmiş olmasıdır. Sunulan bildirlerle bugüne değin bilinenlere yenileri eklenmiş, yaygın önyargıları irdeleyen yeni görüşler ortaya konmuştur. Bunları biraz olsun yansıtabilmek amacıyla sempozyumda sunulan bildirilerden bazıları üzerinde kısaca durmak istiyorum:

Prof. Dr. Robert Dankoff (Chicago Üniv.) "Şu rasadı yıkalım mı? Evliya Çelebi ve Filoloji" başlıklı konuşmasında Evliya Çelebi'nin birinci ciltte anlattığı "Müneccim Kuyusu" öyküsünden yola çıkarak Evliya'nın ne denli titiz bir yazar olduğunu göstermiş, onun eseri üzerine çalışacak olanların da aynı titizliği göstermesi gerektiğini vurgulayarak YKY tarafından yayınlanmış olan *Seyahatname*'nin 1. cildindeki bazı okuma yanlışları üzerinde durmuş, bu tür yanlış okumaların metnin orijinalliğini bozduğunu belirtmiştir. Dankoff, konuşmasının ikinci bölümünde *Seyahatname*'nin 9 ve 10. ciltlerinin Bağdat Köşkü 306'da kayıtlı olan kopyalarının ortaya çıkışına dair önemli yeni ipuçları ortaya koymuştur.

Sempozyumun ikinci konuşması *Seyahatname*'de hamamlar üzerine idi. Yerleşim merkezlerini çok sistemli ve tutarlı bir biçimde anlatan Evliya Çelebi, din ve eğitim kurumları ile hayrat olarak yaptırılan binalardan sonra hamamlar ve su yolları hakkında bilgi verir. Osmanlı şehirlerinin fizik ve sosyal yapısında önemli yeri olan hamamların, Evliya Çelebi'nin seyahat yaşamında da önemli yeri olmuştur. Uzun bir yolculuğun ardından ulaştığı yerleşim merkezindeki hamamda yıkanırken aldığı keyfi, hamamın yapısını, suyunun sağlık üzerindeki olumlu etkisini anlatmadan edemez. Hatta bu keyfini kimi hamam duvarlarına yazdığı tarihlerle kayda geçirir.[11] Prof. Dr. Klaus Kreiser (Bamberg Üniv.) "*Seyahatname* İçindeki *Hammamname*" başlıklı konuşmasıyla Evliya Çelebi'nin hamamlar üzerine verdiği bilgilerin 17. yüzyıl toplumsal yaşamı açısından değerlendirmesini yapmıştır. *Seyahatname* alanındaki yayınları ve Edirne üzerine monografisiyle tanınan Kreiser, konuşmasına, doktora çalışmasına başladığı yıllara giderek, o yıllarda Almanya'daki orientalistik bölümlerinin bir değerlendirmesini ve kendisinin *Seyahatname* metni ile ilginç tanışmasını anlatarak başlamış, böylece meslektaşlarının ve bilim yolunun başında olan öğrencilerin sıcak ilgisini kazanmıştır. Konuşmasının başında Avrupa ve Osmanlı devletindeki hamam kurumlarını birbirleriyle karşılaştırmış, her iki tarafta bu kurumların yerini göstermiş ve Batılı

11 Bkz. N. Tezcan, 20 ve 77.

seyyahların kaleminden onların Osmanlı hamam mimarisine ve hamam görgü kurallarına olan hayranlıklarını dile getirmiştir. Macar ovalarından Irak'a değin *Seyahatname*'de adı geçen hamamlar üzerine Evliya'nın verdiği bilgileri kapsam, nitelik, nicelik ve aktarılış yöntemi bakımından değerlendirmiş, Evliya Çelebi'nin hamam ve ılıcalarla ilgili gözlemlerini ve aktardıklarını toplumsal yaşam açısından da yorumlayan Kreiser, onun bu bağlamda verdiği tıbbî bilgiler üzerinde de durmuştur. Hamam örneğinde Evliya Çelebi'nin gözlem ve bilgileri aktarmada ne denli ayrıntıya indiğini gösteren Kreiser'den bir alıntı yapmadan geçmeyelim: "Evliya Çelebi ..... Sofya'daki büyük ılıcayı bir seyahat kılavuzu üslubuyla anlatmış, orada müşterilere sunulan hizmetlerin her biri için verilmesi gereken bahşişlerin çeşit ve miktarlarını saymıştır. Evliya Çelebi, Osmanlı kültür çevresinin tam ortasında iken bile çevresine bir turistin yabancı gözüyle bakmasını bilen bir seyyahtır."

Evliya Çelebi'nin şehir tasvirlerinde verdiği sayılardan genellikle kuşku duyulmasına karşılık Kreiser, hamamlarla ilgili sayıların tutarlı olduğunu, abartma bulunmadığını özellikle belirtmiştir. Hamamların mimarisinden, ekonomik ve toplumsal yaşamdaki yerine, hamamlardaki görgü kurallarından, erkek - kadın, müslim - gayrimüslim, zengin - fakir gibi çeşitli toplum katmanları arasındaki ilişkiye değin yaptığı değerlendirmelerle eserin önemini vurgulamış ve "Ortaçağın ne zaman bitmiş, Yeniçağın ne zaman başlamış olduğunu kim nasıl isterse, öyle kabul etsin, islam hamam kültüründe genel olan şeylerle yerel ve toplumsal çevrelerin hamam kültürlerinde kendine özgü olan şeyleri ayırmak hususunda hiçbir metin Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'siyle boy ölçüşemez" demiştir.

Prof. Dr. Semih Tezcan (Bamberg Üniv.) "Geleceğin Büyük Türkçe Sözlüğünde *Seyahatname*'nin Alacağı Yer" başlıklı bildirisinde, Türkiye Türkçesinin Tarihsel Sözlüğünün yapılmasının gerekliliğini belirterek bu yönde yapılmış olan ve yapılmakta olan sözlüklerin değerlendirmesini yapmıştır. Bu değerlendirmede "30 yıl önce gerçek Türk Dil Kurumu tarafından başlatılan Türkiye Türkçesinin Tarihsel Sözlüğü projesi günün birinde bitirilse bile elektronik çağının olanaklarından, yeni yöntemlerden yararlanılmadığından dolayı beklenen yararı sağlamayacağı"nı özellikle belirtmiştir. Çağdaş teknik ve yöntemlerden yararlanılmaksızın hazırlanan Tarihsel Sözlük'te ne gibi eksik ve yanlışlar olabileceğini örneklendirerek anlatmış ve kendisinin hazırlamakta olduğu Türkiye Türkçesinin Elektronik Sözlüğü hakkında bilgi sunmuştur. Tarihsel sözlük açısından *Seyahatname*'nin yerini ise şu cümlelerle ifade etmiştir: "Eşine az rastlanır bir gözlemci olan Evliya Çelebi aynı zamanda, anlatmak istediğini en uygun sözcük ve deyimlerle yazıya geçirme yeteneğine sahip bir söz ustasıdır. Dil ile kültür (yerel kültür), dil ile nesne arasındaki bağlantının bilincine en doğal yoldan, yani gezerek ve yaşayarak ulaşmış olan (ve kendi çağının insanlarından çok değişik yaratılışta olduğu anlaşılan) bu insan, kültür çeşitliliğinin de önemini kavramış, güzelliğini tadabilmiştir.

Çeşitli bölge ve ülkelerde gördüğü değişik şeyleri hep yerel ağızlardaki ya da yabancı dillerdeki adını da söyleyerek anlatır. Bir dilin tarihsel sözlüğü yapılırken sözcük ve deyimleri seçe seçe kullanan böyle bir söz ustasının eserindeki tanıklardan çok büyük ölçüde yararlanmak gerekir. Bunun en kestirme yolu da *Seyahatname*'nin tümdizinini (concordance) yapmak ve bunu "Türkçenin Büyük Tarihsel Sözlüğü"nün temel taşlarından biri olarak kullanmaktır".

Prof. Dr. Zeki Arıkan (Ege Üniv.) ve Prof. Dr. Jean-Louis Bacqué-Grammont *Seyahatname*'de bulunan bilgilerin, tarihsel değerlendirmelerde belgelerin ötesinde yerini ve önemini ele aldıkları değişik konularla ortaya koymuşlardır. Arıkan "Evliya Çelebi'ye Göre Anadolu'daki Pazar Yerleri" başlıklı bildirisinde günümüzde olduğu gibi 17. yüzyıl şehir hayatında da önemli yeri olan hafta pazarlarının *Seyahatname*'de nasıl anlatıldığını göstererek Evliya'nın verdiği bilgilerin sosyo-ekonomik tarih araştırmaları açısından önemini ve yazarın gözlem gücünü vurgulamıştır.

Bacqué-Grammont ise "Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre Santorin (Thira) Adasının Afetleri" başlıklı bildirisinde "tekneye binmekten hoşlanmayan" Evliya Çelebi'nin Santorin (Thira) adasına yaptığı ziyareti ele alarak bu adada en son 1570'de vuku bulan volkan püskürmesinin *Seyahatname*'ye yansımasını değerlendirmiştir. Evliya'nın ada halkından duyup dinlediklerine dayanarak verdiği bilgilerin önemine ve yaşanan felâketin korkunçluğunu ortaya koymadaki anlatım ustalığına dikkati çekmiştir. "Bugün, tarih boyunca vuku bulan bu tür yanardağ püskürmeleri ve depremler dolayısıyla biçimi değişmiş olan adanın eski haritaları değerlendirildiğinde Evliya'nın naklettiği ve yöre halkı anlatıları arasında rastlanmayan bu bilgilerin önemi daha iyi ortaya çıkmaktadır" diyen Bacqué-Grammont bildirisinde "eğer Evliya halktan dinlediklerini saptamamış olsaydı, bugün bu felâketin halk üzerindeki yansısı hiç bilinmeyecekti" sonucuna varmıştır.

Seyahatname'nin geçmişin canlı kaydı olmak bakımından önemini Doç. Dr. Musa Duman (İstanbul Üniv.) da "XVII. Yüzyıl Konuşma Dili Kaynağı Olarak Seyahatname" başlıklı bildirisiyle konuşma dili açısından ortaya koymuş, Türkçe konuşma dilini en geniş ve yetkin biçimde yazılı kayda almış eski eserin Evliya Çelebi'nin eseri olduğunu vurgulamış, yazarın konuşma dilinden naklettiği örnekleri sergilemiştir.

"Evliya Çelebi Seyahatnamesinin Ses Düzeni" başlıklı bildirisiyle Kültür Üniv. (İstanbul) öğretim üyelerinden Doç. Dr. Hayati Develi *Seyahatname*'deki yazım özelliklerini Türkçenin tarihsel yazımı açısından değerlendirmiştir. Dr. Yücel Dağlı'nın (Marmara Üniv.) "Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Rodos" başlıklı bildirisi, Evliya'nın Rodos adası üzerine verdiği bilgiler hakkındaydı. Dr. Vehbi Günay (Ege Üniv.), "Evliya Çelebi'nin Gözlemlerine Göre Anadoluda Eşkiyalık ve Celâliler" başlıklı bildirisinde 17. yüzyıldaki Celâli isyanlarını Evliya'nın naklettiği bilgilerin ışığı altında yorumlamıştır. Dr. Mustafa Korkmaz (Celal Bayar Üniv., Manisa), „Evliya Çelebi Seyahatnamesinin Kaynaklardaki

Verilerle Analizi Üzerine Lokal Bir Çalışma: Bor" başlıklı bildirisinde Evliya'nın şehir tasvirlerinde verdiği bilgilerin kaynak olarak kullanılmasında dikkatli olmak gerektiğini ileri sürmüş; Evliya'nın *Seyahatname*'de Bor hakkında verdiği bilgilerin başka kaynaklardaki bilgilerle çeliştiğini ve kimi zaman açıkça yanlış olduğunu bildirmiştir.

Evliya'nın verdiği bilgilerin doğruluk ya da yanlışlığı, mübalağalı olup olmadığı, *Seyahatname* ile uğraşanları öteden beri meşgul etmiş, denetleme araştırmalarına yöneltmiştir. Bu tür araştırmalar gerçekten yazarın kimi kez yanıldığını, kimi zaman abartılmış sayılar verdiğini, kimi bilgileri karıştırdığını ortaya koymuştur. Ancak anlattıklarının çok büyük kısmının doğru olduğu da yine bu araştırmalarla saptanmıştır. Bu noktada yapılması gereken, *Seyahatname*'deki tüm bilgilerin güvenilirliğinin araştırılmasıdır. Bu yönde çalışacak uzmanları, 10 ciltlik bir eserin kaynaklarla karşılaştırılarak denetlenmesi gibi uzun bir araştırma yolu beklemektedir. Kimi yanlış ve yanılgılara bakarak eserin tümü hakkında olumsuz bir sonuç çıkarmak doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Bu satırların yazarı da Manisa şehri üzerine yazdığı monografide Evliya'nın verdiği bütün bilgileri başka kaynaklarda bulunan bilgilerle karşılaştırıp denetlemiş, bazı yanlış ve yanılgıların dışında verdiği bilgilerin doğruluğunu ve kapsamını belirlemiştir.[12] Eserin önyargılar ve genellemeler ötesinde gerçek değeri ancak bu yolla ortaya çıkartılabilmektedir.

Seyahatname'nin anlaşılması için tam metninin ortaya konması ilk basamaktır, ancak metin bir düzlemdir, eserin anlaşılıp boyut kazanabilmesi için metnin arkasındaki tarih, coğrafya, ekonomi, toplumsal ve kültürel yaşam açısından araştırılması gerekmektedir. Bu bağlamda metnin arka planının araştırılmasının metnin doğru okunup anlaşılabilmesi için de çok yararlı olduğu gerçeği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Seyahatname'nin dil araştırmalarında kaynak olarak önemi Dr. Christiane Bulut (Mainz Üniv.), Doç. Dr. Deniz Abik (Çukurova Üniv.) ve Doç. Dr. Gülden Sağol'un (Marmara Üniv.) sundukları bildirilerle ortaya konmuştur. Sağol, "*Seyahatname*'de Oğuz Kelimesi" başlıklı bildirisinde *oğuz* kelimesinde olumludan olumsuza anlam değişmesi olduğunu *Seyahatname*'deki verilere dayanarak ileri sürmüştür.

Eseri edebiyatbilim açısından ele alan bildiriler de yeni bakış açıları getirmiştir. *Seyahatname*, kendi çağında ve sonraki çağlarda üslup yönünden öteki mensur eserlere göre sade ve hafif bulunmuştur. Bugün bile kimi "Eski Türk Edebiyatı" uzmanları bu önyargılı değerlendirmeleri aşamadıklarından dolayı eserin edebi yönden incelenmesi edebiyat öğretiminde genellikle ihmal edilir. Türk edebiyatının en orijinal eserlerinden olan *Seyahatname*'ye Türkiye dışında her bakımdan büyük değer verilmekte, yeni araştırmalar yapılmakta iken Türkiye'de bunlardan habersiz olan kimi kişiler edebiyat

12 Bkz. N. Tezcan, 137-275.

tarihi öğretiminde bu eserden ya hiç söz etmezler ya da önyargılı bir iki cümleyle geçiştirirler.

"Evliya Çelebi *Seyahatname*'sinin Birinci Cildinde Tahkiye" başlıklı bildirisiyle Prof. Dr. Mine Mengi (Çukurova Üniv.) *Seyahatname*'nin çağının öteki eserlerinden farklı, alışılmışın dışında bir eser olduğunu, bunu Evliya'nın kendisinin de "acayip mevtâdır, gûyâ bu hakîrin Seyâhatnâmesidir" diyerek dile getirdiğini belirtmiştir. Mengi, bir edebiyatbilimci olarak, *Seyahatname*'nin çok yönlü malzemesinin, tarih, şehir tasviri, biyografi, tezkire, otobiyografi, menakıbname, letaifname gibi değişik edebi türlerin işlenişinde kullanılan anlatım özelliklerini içeren türlerarası bir eser olduğunu vurgulamıştır. "Söz konusu edebi türlerin birinden ötekine geçiş eserin akışı içinde karşımıza çıkar. Anılan edebi türlerin ortak yanı ise hepsinin tahkiyeye dayalı olmalarıdır" diyen Mengi, *Seyahatname*'deki öykülemenin yöntemi ve işlevi, tahkiyelerde ele aldığı kişi ve tiplerle tahkiyenin zaman ve mekânı üzerine değerlendirmeler yapmıştır. *Seyahatname*'nin tahkiye ve tasvir olmak üzere iki ana anlatım yöntemine dayandığını ileri süren Mengi, Evliya'nın hikâye etmedeki yeteneğini ortaya koymuş ve onun "zengin, renkli, canlı, kimi zaman da insanın düşgücünü zorlayan" anlatımından kesitler sunmuştur.

"Evliya Çelebi Seyahatnamesindeki Manzum Kısımlar" başlıklı bildirisiyle Doç. Dr. Osman Horata (Hacettepe Üniv.) eserin başka bir yönünü ele almıştır. Birincil olarak gezip gördüğü yerler hakkında bilgi vermek, ikincil olarak da bu bilgileri gözlem ve izlenimleriyle aktarmak amacında olan Evliya, bütün bunları okuyucunun hoşlanarak okuması arzusundadır. Yazar, metnini kurarken çağının edebi kompozisyon anlayışında görülen ve yaygın olan mensur bir metni manzum parçalarla süsleme, böylece anlatımı şiirli söyleyişlerle zenginleştirme yoluna gitmiştir. Bu manzum kısımlar kimi zaman bir beyit, kimi zaman iki üç beyit şeklindedir. Bunlar ya bir eserden alınmıştır ya da yazarın gördüğü duvar yazılarından aktarılmıştır. Bu beyitlerin kime ait olduğu araştırmacıları uğraştırmış olan bir husustur. Birinci ciltteki bazı beyitlerin hangi şairlere ait olduğu Meşkûre Eren'in çalışmasında tespit edilmiştir[13]. *Seyahatname*'deki manzum kısımları kaynak, yapı ve işlevleri açısından inceleyerek değerlendiren Horata, Evliya'nın şiir ve hikâye bilgisinin zenginliğine dikkati çekerek "*Seyahatname*'nin edebiyatımızın ölümsüz eserleri arasında yer almasını sağlayan yazarının engin bilgi ve görgüsünden kaynaklanan büyük birikimi ve çeşitli şiirler, özlü sözler ve anekdotlarla süslediği folklorik ve estetik ögelerle yüklü renkli ve sürükleyici anlatımıdır" demiştir.

Beykent Üniversitesinden (İstanbul) Doç. Dr. Fikret Turan "*Seyahatname*de Sentaks, Kelime Seçimi ve Ton" başlıklı sunusunda *Seyahatname*'nin uzun zaman edebi eser olarak değerlendirilmediğini belirterek, *Seyahatname*'de "Osmanlı Türk nesrinin bütün

13 Eren, Meşkûre, *Evliya Çelebi Seyahatnamesinin Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma*. İstanbul 1960.

üslup özelliklerinin bulunduğunu ve Evliya'nın anlattığı konu ve ortama göre anlatım dilini belirlediğini örneklerle göstermiş, bunun sonucu olarak esere kimi zaman basit kelime ve cümlelerden kurulu, daha çok konuşmaya dayalı halk nesri tarzı, kimi zaman okumuş şehirli halkın konuşup yazdığı orta düzey nesir, yani halk Osmanlıcası, ya da yer yer ağır ve külfetli tamlamalarla dolu, uzun cümlelerden oluşmuş süslü edebi yazı dili üslubunun" hakim olduğunu saptamıştır. Turan, "Metnin yararlandığı kaynakların olması durumunda dahi 'tamamen kendi yaratısı olduğu', eserdeki ton, diksiyon ve sentaksın yazarın kendi bilinçli tercihi olduğunu ve bu nedenle eserde yansıtılan tarihi olaylar, menkıbeler, dinsel yorumlar kişi ve mekân tasvirleri, şahsi dram ve trajedileri, komiklikleri, savaşları güç ve iktidar mücadeleleri ile şahsi hislenişleri yazarın gerçek hayat, zihinsel ve duygusal tecrübelerinin tamamı olarak" değerlendirmiştir.

Dr. Nuran Tezcan (Doğu Akdeniz Üniv.) "Bir Üslup Ustası Olarak Evliya Çelebi" başlıklı bildirisinde "Evliya Çelebinin çok zengin üslubu üzerinde çok az araştırma yapılmıştır.[14] Bunda gerek çok geniş oylumlu bir eserin bir hamlede değerlendirilebilmesinin zorluğu, gerekse çağının klasik geleneksel ölçütleriyle yazılmış 17. yüzyıl eserleri yanında edebi yönden hafif ve söyleyiş yönünden sade bir üslupla kaleme alınmış olması etken olmuştur. Kuşkusuz onun çok zengin ve çok yönlü özellikler içeren üslubu üzerine bir anda her şeyi söylemek mümkün değildir" diyerek Evliya'nın özellikle konuşma dili doğallığına dayanan anlatımında şehirleri tasvir ederken edebi söyleyişi nasıl yarattığı üzerinde durmuştur. *Seyahatname* yalnız çok yönlü ve önemli bilgileri sistemli bir biçimde anlatan bir seyahat kılavuzu olmayıp aynı zamanda yazarın bilgileri aktarmasında, gözlem ve yaşadıklarını tasvir etmesinde, değerlendirmelerini yansıtmasında zengin ve yoğun anlatım ustalıklarını içeren seçkin bir edebiyat ürünüdür. Evliya Çelebi şehir tasvirlerini *Seyahatname* ile uğraşanların yakından bildiği çok tutarlı bir sistem içinde verir ve bu tasvirlerde klişe tamlamalarla, bunların seçeneklerinden oluşan standart bir anlatım dili kurar. Bildiride, Evliya'nın standart anlatımdaki seçeneklerini nasıl oluşturduğu ve bunların metnin akıcılığındaki işlevi gösterilmiştir. Standart anlatım tabanının üstündeki edebi anlatım katmanlarını üç grupta toplayan konuşmacı, tasvirlerdeki ses ve söz tekrarlarına dayanan seci, iştikak, cinas, iham ve tenasüp gibi söz ve anlam sanatlarındaki ustaca kullanımları göstermiş, zincirleme tamlamalarla kurulan teşbihleri, kendine özgü gözlemlere dayanan özgün tasvirleri ve duygu yükselimiyle dile gelen vurgulu anlatımları ele alarak eserin edebi anlatım boyutunu örneklerle ortaya koymuştur. "Evliya, söz sanatlarını *Seyahatname*'nin amacı doğrultusunda ve anlatmak istediği şeylerin hizmetinde kullanarak kendi kişiliğinden ve anlatım yeteneğinden gelen bir ustalıkla işler, konuşma diliyle yazı dilini ustaca

14 İz, Fahir, Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi, *Boğaziçi Üniv. Dergisi*, cilt 7, 1979, 61-79; Lamers, Hanneke, "On Evliyas Style", *Evliya Çelebi in Diyarbakır* içinde, 64-70.

birleştirip özgün bır üslup yaratır. Bu sadece Evliya'nın kaleminde özgün olan, taklit edilemeyen bir üsluptur. Yani taklit edildiğinde sıradanlaşır" diyen Tezcan'a göre Evliya Çelebi, başka çağlarda yaşamış olan Nedim gibi, Orhan Veli gibi, Sait Faik gibi özgün yazarlarımızdan biridir.

Seyahatname'nin mimarlık ve sanat tarihi açısından verdiği bilgilerin önemi Dr. Fulya Eruz'un (Marmara Üniv.) sunduğu "Evliya Çelebi'nin Yanbolu İzlenimleri ve İstanbul'daki Yanbolu Sinagogu" başlıklı bildiride *Seyahatname* bir kültür haritası olarak değerlendirilmiş, İstanbul'un Balat semtindeki Yanbolu Sinagogu'nun tavanında bulunan ve Yanbolu'yu tasvir eden resimlerle *Seyahatname*'de Yanbolu üzerine anlatılanlar arasındaki paralelliği ilginç saptamalarla göstermiştir. Eruz, yaptığı saptamalarını dialarla görsel olarak somutlaştırmış ve dinleyenleri renkli çizgilerle aydınlatmıştır.

Sempozyuma katılamayan, ancak okunmak üzere bildirisini gönderen Ortadoğu Teknik Üniv. öğretim üyesi Dr. Fahri Dikkaya, "Doğuda Kadimselliğin Varlığı ya da Yokluğu: Evliya Çelebi Örneği" başlıklı bildirisi "Burada, hayatı anlamlandırma ve bir model üretme süreci içerisinde yaratılan 'ideolojik bilinç'in bir yansıması olarak, gezgin, 'ötekinin' yaratılması anında ilk anlatıcı sıfatıyla tarihsel yapıyı inşa eden öznelere gerekli tarihsel verileri verendir. Bu noktada, batının rönesans ve sonrasındaki aydınlanma düşüncesinin yaratılmasında Antik Yunan ve Roma medeniyetlerinin yaratmış olduğu etki, batılı bir gezginler ordusunun bu medeniyetlerin coğrafyalarına gitmesine ve bunları kaydetmesine neden olmuş ve bunun sonucu olarak 'batımerkezli' tarihsel bir anlatıyı ve sonrasında 'oryantalizm'i ortaya çıkarmıştır. Batı düşüncesinin ana kaynağı durumundaki antik Yunan ve Roma medeniyetlerine dair kalıntıların birçoğu 'Doğu'da bulunmaktaydı; acaba doğulu gezginler bu kalıntılar ve kadim medeniyetlere dair ne düşünüyorlardı ve bunlara dair nasıl bir tarihsel söylem oluşturmuşlardı? Bu sorunun bağlamında, Evliya Çelebi'yi bu noktadan okumak ve bu soruya cevap aramak bu çalışmanın ana amacını teşkil etmektedir" sözleriyle başlıyordu. Dikkaya'nın bildirisinde yeni bir bakış açısından *Seyahatname*'yi ele alarak Evliya'nın Osmanlı topraklarındaki eski uygarlık kalıntılarına ilişkin değer yargıları irdelenmiştir.

Sempozyumun ikinci günü düzenlenen açık oturuma Musa Duman, Robert Dankoff, Klaus Kreiser, Hendrik Boeschoten ve Nuran Tezcan katılmışlardır. Açık oturumda *Seyahatname* üzerine Avrupa ve Amerika'da yapılan yeni yayınlar üzerinde durulmuştur. Bu arada Kreiser, *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* projesi çerçevesinde yayınlanmış olan *Seyahatname haritası*[15] üzerine bilgi vermiştir. Yapılmakta olan yayınlarla, yapılacak olan ve yapılması gereken çalışmalar hakkında görüşler belirtilmiştir. Katılımcılarla dinleyiciler arasında görüş ve bilgi alışverişinin yaşandığı canlı bir tartışma ortamı doğmuştur.

---

15 Laut, J. Peter, Karte B IX 6 des TAVO: *Kleinasien im 17. Jahrhundert nach Evliya Çelebi.* Wiesbaden 1989.

Seyahatname tüm özellikleriyle birlikte ve bunların ötesinde çağının öteki eserlerinde bulamayacağımız, yaşamın, olayların içinde bir yazarın gözlem ve izlenimlerini, sevinç ve kaygılarını korku ve zaaflarını yansıttığı canlı ve özgün bir eserdir. Bugün de okuyup anlatımından zevk duyduğumuz, anlattıklarını paylaştığımız bir Türk klasiğidir.

Doğu Akdeniz Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Evliya Çelebi ve onun büyük eseri *Seyahatname* için ilk kez uluslararası bir sempozyumu gerçekleştirmiş olmaktan onur ve kıvanç duymaktadır.

Dosya

cinsellik

Girit Nikah Defterleri ve Girit'teki Evlilikler

Nuri ADIYEKE*

İncelememiz iki temel eksen etrafında yoğunlaşacaktır. Bunların birisi, Girit'teki nikah kayıtları ve evlilik işlemleri, diğeri de evliliklerin etnik ve sosyal yönü. Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki Girit'teki evlilikler her iki açıdan da kendine ait özellikler, başkalıklar göstermektedir.

Adadaki evlilikleri üç farklı dönemde düşünmek gerekir. Kendine özgü problemleri ve uygulamaları olan bu dönemlerden ilki Hanya'nın alınmasından yani 1645'den yüzyılın sonuna kadar geçen dönemdir. Bu dönem, adada Osmanlı egemenliğinin tesisi dönemidir. Bu dönemin en önemli özelliği adada dinsel yapıda önemli değişikliklerin olmasıdır. İkinci dönem ise adada dengelerin oluştuğu, işlemlerin rutinleştiği dönemdir.

Üçüncü ve son dönem ise 1897'den sonrasıdır. Bu tarihten itibaren Girit Osmanlı yönetiminden çıkmıştır.[1] Muhtariyet dönemi diyebileceğimiz 1897 sonrasında nikah işlemlerinde değişiklik olmadığı görülmektedir. Adanın 1908'den sonra uluslar arası bir yönetime devredilmesinin ardından 1910 yılında adada kadıların tayini sorunu yaşanmıştır.[2] Kadıların nasıl göreve geldikleri probleminin ötesinde bu dönemde de evlilik işlemleri önceden olduğu gibi kadı naibi önünde yapılıyordu. Fakat 1913'te adanın Yunanistan'a bırakılmasının ardından adadaki evlilik işlemleri artık bir azınlık işlemi muamelesi haline gelmiştir. Bu üçüncü dönem evlilik işlemleri formalite

* Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

1 Ayşe Nükhet Adıyeke, *Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı (1896-1908)*, Ankara, 2000, s.250 vd.

2 Adıyeke, age., s. 290-291.

açısından eski dönem özellikleri gösterse de hukuksal açıdan farklılık arz etmektedir. İnceleme dönemimiz, Osmanlı dönemi dediğimiz ilk iki dönemi kapsamaktadır.

Girit sicilleri incelendiğinde üç tür nikah kaydı ile karşılaşılmaktadır. Birinci tür kayıtlar nikah işlemlerinin, sicilin her hangi bir yerine diğer işlemler gibi yazıldığı kayıtlardır. Bu tür kayıtlar eski tarihli defterlerdedir ve sayısı azdır.

İkinci tür kayıtlar, kadı sicillerinin arasında belli sayfaların nikah işlemleri için ayrıldığı defter kayıtlarıdır. Bu tür defterlerin iki şekilde oluştuğunu düşünüyoruz. Bu defterlerin bir kısmı bağımsız az sayfalı, defterlerin başka bir sicil ile aynı deftermiş gibi ciltlenmesinden oluşmuştur. Dolayısıyla bu tür kayıtlarda defter bütünü içindeki tarihler ile nikah işlemlerinin tarihleri oldukça farklıdır.[3] Bu tür kayıtların önemli bir kısmı ise düşüncemize göre defterlerin belli sayfalarının nikah işlemlerine ayrılması ile oluşmaktadır. Sicil defterlerinin belli sayfaları sadece nikah işlemleri için ayrılıyor, bu araya başka muameleler işlenmiyordu. Defterlerdeki bu nikah bölümü 4-32 sayfa arası değişebiliyordu. Diğer işlemler ayrılan bu sayfadan sonra devam ediyordu. Bırakılan bu ara kısmın ilk veya son sayfası kimi zaman sayfanın ortasına da denk gelebiliyordu. Bu ara tamamen dolduktan sonra defterin sonraki sayfalarında bu işlem tekrar ediliyordu. Bu yüzden bazı defterlerde bir çok belli aralıklı sayfalar enkiha defteri olarak kullanılmıştır.[4] Bu tür defterlerin de kimi zaman boş yerlerine nikah kayıtları işlenebiliyordu.

Üçüncü tür kayıtlar ise bağımsız nikah defterleridir. Girit şeriye sicilleri arasında 29 cilt enkiha defteri mevcuttur. 45 sayfa ile 372 sayfa arası değişen bu defterler Resmo, Hanya ve Kandiye'ye aittir. Bu defterlerin bir tanesi Yerapetre'ye aittir. Defterlerin önemli bir kısmı, Girit'in Osmanlıların elinden çıkışından sonraya tarihlenmektedir.[5]

Şeri siciller arasındaki enkiha kayıtları ile enkiha defterleri biçim açısından tamamen aynı özellikler göstermektedir. Bu sebepten bu iki tür kayıtları aynı çerçevede inceledik.

Anadolu sicilleri arasında benzer örneklerine rastlamadığımız bu defterlerdeki kayıtlarda sadece müslümanların nikah kayıtları bulunmamaktadır. Defterlerde etnik açıdan üç tür evlilik kaydı görülmektedir. Birinci olarak her iki tarafın Müslüman olduğu kayıtlar, ikinci olarak Müslüman bir erkekle gayrımüslim bir kadının nikah kayıtları, üçüncü olarak da her iki tarafın da gayrı müslim olduğu nikah kayıtlarıdır. Bu üç tür nikah kaydı da defterlerde karışık olarak işlenmiştir. Müslüman bir çiftin

3 Örneğin: Resmo Şeriye Sicili (RŞS), no:60, s.227'den itibaren 1215 tarihli nikah kayıtları var iken defterin daha sonraki sayfalarında 1175 tarihli kayıtlar bulunmaktadır.

4 RŞS., no:413, ss.96-102/ 115-122; RŞS., no:415, ss.43-59/ 206-211/ 228-232/ 270-284/ 337-369; RŞS., no:55., ss.65-85/ 137-150; RŞS., no: 59, ss.129-135/ 140-162; RŞS., no: 253, ss.38-43/ 72-90/ 142-149 gibi.

5 Bu defterler için; Ayşe Nükhet Adıyeke&Nuri Adıyeke, "Newly Discovered In Turkish Archives: Kadi Register and Other Document On Crete", Turcica, 32, 2000, Pp.447-463.

nikah kaydının arkasına gayrımüslim bir çiftin nikah kaydı işlenmiştir. İlginç bir örnek olması açısından; Mehmed bin Mustafa ile Ayşe binti Ali'ni nikah kaydının hemen altındaki kayıt, Yorgi veled-i Yanni ile Siye binti Yorgi'nin nikahı, onun altında da Mahmud bin Mehmed ile Milye binti Yanni'nin nikahlarıdır.[6] Bu üç grup arasında hiçbir nikah muamelesi farklılığı da söz konusu değildir.

Belirtilmesi gereken bir başka nokta da, bu defterlerde boşanma kayıtlarına da rastlanmasıdır. Nikah muamelesi nasıl ki evliliğin başlaması işlemi ise boşanma da evlilik işleminin sonu, kimi zaman da bir başka evliliğin başlangıcı olması açısından önemlidir. Bu yüzden bildirimizin içine alınmıştır.

Biçimsel olarak nikah işlemleri tamamen aynı tipte yazılmıştır.[7] Sayfa kullanımı diğer defterlerde olduğu gibi karışık değildir. Kayıtlar oldukça düzenli ve kronolojik sıra takip eder vaziyettedir. Kayıtlar kimi zaman aylar itibarıyla yazılmış,[8] kimi zaman da görevlinin görev zamanı ile yazılarak belirtilmiştir. "Fi kaydü'l-enkiha fi zaman-ı hazret-i Seyyid Mustafa Efendi zamanı",[9] "fi kaydü'l-enkihatü'l-vakıa fi zaman-ı hazret-i Şakirzade Mehmed Efendi fi defaatü's-saniye"[10], "Naib Ali Faik Efendi zamanı"[11], veya "Konevi Ömer Efendi zamanında vaki olan enkihadır"[12] gibi kayıtlara rastlanmaktadır.

Enkiha defterlerinde her kayıt 1'den itibaren numaralandırılmıştır. Diğer kayıtlarda numara yoktur. Önce erkeğin kimliği ve vekilinin ismi yazılıdır. Hemen yanına da kadının kimliği ve vekilinin kimliği yazılmıştır.

Vekil olan kişi evlenen kişinin kimi zaman babası,[13] veya amcası[14] olabiliyordu. Evlenen erkeğin yeniçeri olması durumunda ise vekillerin de yeniçeri ortalarından olduğu görülmektedir. Kimi zaman mahallenin imamı da vekil olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, vekilin de o kişinin vekili olduğuna dair iki tane şahit gerekmektedir. Bu yüzden, bu nikah kayıtlarında vekiller ve vekil olduklarına dair ikişer şahitleri birlikte kaydedilmişlerdir. Vekaletler ve vekalet şahitlikleri de etnik olarak karışıktır. Gayrımüslim nikah kayıtlarında vekiller kimi zaman gayrımüslim, kimi zaman Müslümandır. Vekalete haiz olduklarına dair şahitler de Müslüman veya gayrı müslim, kimi zaman da şahitlerin birisi Müslüman diğeri gayrımüslimdir.[15]

6 RŞS., no:43, s.124.

7 Eski tarihli deftrelerde az sayıda standart dışı nikah kaydı bulunmaktadır.

8 Örneğin; RŞS., no:58'de gurre-i Ramazan-ı mübarek s.40, gurre-i Zilkadetü'ş-şerife dahil-i yevmü'l-erbaa s.41, gurre-i Saferü'l-hayr s.42, gurre-i Rebiü'l-evvel s.43, gurre-i Rebiü'l-ahir s.44, gurre-i Cemazie'l-evvel s.44, gurre-i Cemazie'l-ahir s.46.

9 RŞS., no:253, s.38.

10 aynı defter, s.85.

11 Kandiye Enkiha Defteri (KED.), no:3184, s.1.

12 RŞS., no: 55, s.74.

13 Mehmed Hisareri ile evlenen Hatice'nin vekili babası idi.RŞS., no:56, s.1.

14 RŞS., no:60, s.470.

15 Örnek olarak: RŞS., 365, s.112; RŞS., no:43, s.124.

Evlenen kişi nikahta bir vekil tarafından temsil edilmiyor, bizzat bulunuyorsa "hazır-ı be nefs" veya "hazır-ı be nefs-i meclisü'l-akd"[16] olduğu belirtiliyordu. Erkekler kimi zaman hazır bulunsalar da kadınların nikah işlemini büyük bir çoğunlukla vekilleri marifetiyle kıydırdıkları görülmektedir. Birkaç nikah kaydında vekili olmayan seyyibelere rastlanmışsa da sadece bir kayıtta es-seyyibe Emine binti Salih'in nikah esnasında "hazır-ı be nefsiha" olduğu kayıtlıdır.[17] Bu kayıt kadının nikah işlemi sırasında bizzat hazır bulunduğunu göstermektedir. Fakat bu tür örnekleri çoğaltmak mümkün değildir.

Girit savaşının sürdüğü yıllarda vekalet konusunda ciddi sorunlar yaşanmıştır. 1651 yılı Aralık ayında Kastel sipahilerinden Mehmet, Andreya adlı zımmiyi zevceliğe almış fakat Andreya'nın annesi Maryato kızı için "sagiredir ve ben dahi validesiyim tezvice rızam yoktur" diye nikahın feshi için Resmo kadılığına başvurmuştur. Gönderilen buyruldu ile de sipahi ağalarından birisinin mübaşir tayin olunması ve Andreya'nın vekillerinin mahkemeye celbedilerek durumun incelenmesi istenilmiştir.[18] Bu olaydan çok kısa bir süre sonra Resmo kadısına gönderilen bir buyruldu ile Müslümanların zımmilere vekaletle nikah kıyma işlemi yasaklanmıştır. Buyrulduda şöyle denilmektedir. "...taht-ı kazana tabi olan kuradan bazı zımmiler sipahilerine ve sair asker halkına akd-ı nikah lazım geldikde vekil olanlar isbat-ı vekalet idüb akd olundukda bazıları bizim vekaletden haberimiz yokdur cebren olmuşdur deyu nizadan hali olmamağla buyruldu tahrir olunub irsal olunmuşdur vusulünde gerekir ki bade'l-yevm o makule akd-ı nikah lazım gelen zımmileri huzurunuza getirdüb madem ki şeri şerifde kendi ağızlarından akd-ı nikah rızaları istima itmedikce vekalet ile akd-ı nikaha izin virmeyesin imdi bu hususlarda ana dikkat ve ihtimam idüb bade'l-yevm isbat-ı vekalet itmekle akd-ı nikaha asla rıza virmeyüb mucib-i buyruldu ile amel olasın."[19] Vekaletle evliliklerde kimi zaman ilginç sorunlar da yaşanabiliyordu. Mayıs 1655 tarihli bir kayıtta, Resmo sakinlerinden Ayşe binti Abdullah vekalet ile evlenmiş fakat evlendikten sonra eski kocası Hızır'dan yedi aylık hamile olduğu kocası Hasan tarafından anlaşılmıştır. Hasan boşanmak için mahkemeye başvurmuştur.[20] Buna rağmen belirttiğimiz gibi, vekaletle nikah işlemleri devam etmiştir. Alınan en mühim önlem de vekaletin ispatı için ayrıca iki şahit istenilmesi olmuştur.

Kadınların kimliklerinin bir tamamlayıcısı olarak bakire veya dul oldukları mutlaka yazılıyordu. Nikah kayıtlarında "bakire" veya "es-seyyibe" kaydı mutlaka düşülüyordu.[21] Bu kayıtlar kimi zaman önemli toplumsal bilgiler de aktarmaktadır.

16 RŞS., no:43, s.44 ve128.
17 KED., no:3184, s.152.
18 RŞS., no:56, s.74.
19 aynı defter, s.84.
20 RŞS., no:98, s.17.
21 KED., no:3184, bu defterdeki yaklaşık 800 kayıttan 33 tanesinde bu türden bir ibare yoktur.

Yunan ayaklanmasının hemen sonrasına tarihlenen (H.1255-59/M. 1840-44) 3184 numaralı Kandiye Enkiha Defteri'ndeki 800 civarındaki evlilik işleminin 514 tanesinde evlenen kadınlar duldur. Çünkü, çatışmalar sıras ıda bir çok erkek ölmüş veya adadan kaçmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla bu olaydan sonraki yıllardaki evlilik kayıtlarında çok sayıda seyyibenin yeni evlilikler yaptığı görülmektedir.

Erkeğin, kadının ve vekillerinin kimliklerinin yazıldığı kısmın hemen altına mehir bedeli yazılmaktadır. Mehir bedeli önce rakamla sonra da yazıyla yazılmaktadır.[22] Mehir bedelleri önceleri akçe olarak, daha sonraları ise kuruş olarak yazılmıştır. 1156 ile 1260 yılları arası için mahir bedelleri 200 akçe ile 400 000 akçe arası değişmektedir. Ekonomik gücün belirlediği mehirlerin genel olarak öbekleştiği rakam ise 1.000-100.000 akçe arasıdır. İlgi çeken bir nokta ise bir çok mehrin 11.000, 51.000, 101.000, 201.000 gibi rakamlar olmasıdır. Marjinal durumlarda ise 40 kuruş[23], 10 kuruş[24] veya 4 kuruş[25] gibi marjinal mehirler görülebilmektedir. Çok ender olarak da mehrin yazılı olmadığı kayıtlara rastladık. Örneğin; Molla Mehmed bin Abdullah ile Ayşe binti Ali'nin nikahında,[26] Mustafa bin Hasan ile Raziye binti Ahmed'in nikahlarında[27] hiç mehir kaydı yoktur. Mehir kaydını yazılması mı unutulmuştur yoksa hiç mehir biçilmemiş midir bilemiyoruz.

Bir çok konuda olduğu gibi nikah işlemlerindeki muamelelerde de Müslüman isimlendirmeler ile gayrımüslim isimlendirmeler iç içe geçmiştir. Gayrımüslim evliliklerinin hemen hepsinde mehir, mehr-i muaccel ve mehr-i müeccel ifadeleri kullanılmıştır. Her ne kadar gayrımüslimleri mehirlerine mehr-i müsemma denilse de[28] bu tabire Müslüman kayıtlarında da rastlamaktayız. Mehmed Emin Beğ ile Abide bibti Mustafa'nın nikahında "mehr-i muaccele-i müsemma" tabirinin kullanıldığı görülmektedir.[29] Keza, Ayşe binti Abdullah kocası Uzun Ali'den "talak-ı bain" ile boşanırken "mehr-i müsemmamı aldım" diye bildirmiştir.[30]

Nikah işlemlerinde mehir bedellerinin altına tarih yazılmıştır. Tarihler bazan açık olarak yazılıyordu. "tahriren fi yevmü's-salis min Muharremü'l-haram sene tisa ve sittin ve mia ve elf" gibi. Bazan da rakamlarla oldukça kısa yazılıyordu. "19 M. sene 56" gibi. Ay düzeniyle tutulan işlemlerde ise kimi zaman işlemlere tarih atılmamıştır.[31]

22 Ender olarak mehrin sadece rakamla yazıldığı da oluyordu. RŞS., no:43, s.84.
23 RŞS., no:87, s.4.
24 RŞS., no:365, s.114.
25 RŞS., no:56, s.44.
26 RŞS., no:44, s.75.
27 RŞS., no:65, s.74.
28 Halil Cin-Ahmet Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi, Konya, 1989, s.326.
29 RŞS., no: 43, s.84.
30 RŞS., no: 85, s.44.
31 RŞS., no: 416, s.90-94 arası kayıtlar.

Nikah kayıtlarının en altında ise şahitler yazılıdır. Ender olarak şahitlerin yazılı olmadığı kayıtlara rastlanmaktadır.[32] Yine ender olarak "şuhudü'l-hal" yazılmış fakat isimlendirilmeden bırakılmıştır. Nikah işlemlerinin hemen hepsinde şahitler belirtilmiştir. En sık karşılaşılan şahitler, mahkeme vekili, mahkeme katibidir. Bunlardan başka 3-4 şahit ismi zikredilmekde ve gayrıhu yazılarak bitirilmektedir.

Nikah kayıtları eğer enkiha defterinde ise defter yan tutulup kimin işlemi olduğu kısaca yazılıyordu. Örneğin; "Osman Bey akdiyesidir" "Yesemi karyeli Abdullah Foful'un akd-ı kaydıdır" "Yeni Mahallesinde Yeni akd olunan hatunlardan Hanife'nin akdiyesidir" "Kızıltabyalı Fatma'nın nikahıdır" gibi. Bazılarının yanında ise sadece mahallesi yazılıdır. Düşüncemize göre buradaki kayıt kadın ve erkeğe bağlı değildir. Esas olan naibin mıntıkasındaki ikamet eden kişinin kimliğidir. Dolayısı ile naibin bu kişi adına şerh verdiği düşüncesindeyiz.

Evlilik kayıtlarında kimi zaman farklı kefaletler veya şerhler de kaydediliyordu., Resmo Kumkapı Mahallesinden, Hacı Bekir bin Hacı Hasan, İsmahan adlı yeğeninin nikahında kendisine akile ve baliğa mıdır diye sorulmuştur. O da İsmihan'nın akile ve baliğa olduğu ve babasının da bu nikaha izninin olduğunu bildirmiş, bu beyanı da nikah işlemi ile birlikte sicile kaydedilmiştir.[33] Keza, Hüseyin beşe bin İbrahim için Mehmed Ağa bin el-hac Murad "evlenmesinde bir mani yoktur, ben kendisine kefilim" diye kefil olmuştur.[34] Kimi zaman evlenecek kişilerin velilerinin rızası için kefalet şerhleri işlenmiştir. Arif Recep ile evlenen Vesim binti Halil'in nikah işleminde "mezbure Vesim'in tarafından Ali vekili olub pederi Halil Alagani? Karyesinde olub şehre gelmeğe iktidarı olmadığını ancak tenkih-i mezkure rızası olduğu" şahitlerce de kaydedilmişti.[35]

Nikah kayıtlarıyla ilgili son olarak şunu belirtelim. Anadolu sicillerindeki kayıtlarda olduğu gibi Girit defterlerinde de nikah harçlarıyla ilgili kayıt yoktur. Nikah harçlarının yazılı olduğu tek defter 253 numaralı Resmo Şeriye sicilinde mevcuttur. Az sayıdaki kayıtta harç, katibiye veya kalemiye adı altında 3 ile 17,5 kuruş yazılıdır.[36]

Sicillerde kimi zaman nikah yenileme işlemlerine de rastlanmaktadır. Mustafa Ağa bin Ahmet, zevcesi Azamaragaz Binti Yorgaki ile "nikah-ı mezbure kain ve sabit olduğu halde" yirmi dört yıl sonra mehrine 40 000 akçe ek yaparak şahitlerin huzurunda tekrar nikah kıymıştır.[37] Nikah kaydında karı kocanın niçin bu işlemi yaptıkları yazılı değildir. Bir başka ilginç kayıtta ise İvaz bin Mehmed ile Mehim binti Muslu'nun nikah şerhi olarak, "bu nikah selefimiz Abdülfettah Efendi zamanında

32 RŞS., 416, ss.93-101.
33 RŞS., no:60, s.470.
34 RŞS., no:60, s.475.
35 KED., no:3184, s.35.
36 RŞS., no:253, ss.74-76. Para birimi yazılı değildir.
37 KED., no:3184, s.160.

vaki olub ve mükerreren zevce-i menkuha münkir olub benim zamanımda isbat oldu bu mahalle kayd olundu" ibaresi vardır.[38]

Evlenmeler normal işlemler çerçevesinde belirttiğimiz şekilde kayda geçiyordu. Ne var ki seyyibelerin nikah kayıtlarında, kimi zaman bir önceki evliliklerinin sonlanması da bu işlem sırasında yapılıyordu. Bu sonlanma birkaç şekilde oluyordu. Bunların biri kocanın kaybolması veya ölümü idi. Amarasim? bin Abdullah ile Raziye binti Abdullah'ın nikah işlemlerinde, Ali bin Abbas Raziye'nin eski kocası olan Mehmed'in bundan üç yıl önce kefere donanmasında iken denize düşüp boğulduğuna dair şahitlik yapmıştır. Kayıtta Raziye'nin evlenebilmesi için bu kaydın yazıldığı bildirilmektedir.[39] Benzeri şekilde Francaki İbrahim bin Ali ile es seyyibe Emine binti Salih'in nikah işlemlerinde de Gürcü Yusuf bin Zeynel, mahkemede Emine'nin eski kocası Gürcü Ömer'in harp sırasında katledilerek öldürüldüğüne dair şahitlik yapmıştır.[40] Eski kocanın öldüğünün şerh edilerek kıyılan nikah sayısı oldukça fazladır.

Önceki evliliğin diğer sonlanma biçimi de boşanmadır. Bu çerçevede kimi nikah kayıtlarında özellikle kadının bir önceki evliliğinin boşanma ilamı da nikah işlemi sırasında sicile kaydediliyordu. Zenci Mehmed bin Abdullah ile es-seyyibe Fatma binti Abdullah'ın nikah işleminde, adı geçen kadının zevcinin bundan altı ay önce kendisini Hanya'da boşadığı Hacı bin Abdullah ve diğer şahitler huzurunda sicile kaydedilmişti.[41] Benzeri şekilde nev müslim Muharrem ile Fornila'nın? evliliği için, kocası Usalako'nun? Kendisini boşadığına dair Keskinzade Mehmed beşe, Nikola ve Yorgi şahadet etmişler ve bu şerhle nikah işlemi tamamlanmıştır.[42] Ne var ki kimi zaman bu konuda bir takım karışıklıklar da yaşanabiliyordu. Hanya kazası, Apakuron nahiyesi Afya? Köyü sakinlerinden Otuz beşinci bölük yeniçerilerinden Ahmet beşe küffarda esir olup kurtulduktan sonra, Resmo sipahilerinden İvaz bin Abdullah'ı dava etmiştir. Kayıtta, "...bundan akdem küffar-ı düzah karara esir olduğum vakitde taht-ı nikahım olan Hatice nam hatunu tatlik itmemiş iken işbu İvaz sipahi hilaf-ı şeri şerif mezbur Hatice'ye nikah idüb..."[43] denilmektedir.

Bağımsız boşanma ilamları da bu defterlere biçimsel açıdan bir nikah kaydı gibi işleniyordu. Erkeğin adı varsa vekilinin ve şahitlerinin adları, aynı şekilde kadının ismi vekil ve şahitleri yazılıyor, bunun altına mehir ve onun da altına şahitler yazılıyordu. Kaydın en altına ise boşanmanın öyküsü anlatılıyordu. Genelde karşılaşılan boşanma sebebi ise, "beynlerinde hüsn-ü muaşeret olmadığı" şeklinde oluyordu. İlgi çeken bir

38 RŞS., no:87, s.4.
39 RŞS., no:3110, s.27.
40 KED., no: 3184, s.50.
41 KED., no: 3184, s.110.
42 RŞS., no:56, s.28.
43 RŞS., no:60, s.391,392.

başka işlem ise bazı kayıtlarda nikah kaydı ile boşanma kaydının arasında 2 ile 40 günlük farkların olmasıdır.[44] Burada hülle evlilikleri ile mi karşı karşıyayız yoksa boşanma ilamının alınması için farklı bir evlilik kaydı mı yapılmıştır bilemiyoruz. Sicillerde son olarak basit boşanma ilamlarına rastlanmaktadır. "Debbağ Natık'ın zevcesi Fahriye hatunu hul ettiği tarihtir. 22 S. 56"[45] gibi.

Görüldüğü gibi Girit'te nikah işlemleri oldukça sıkı bir şekilde kayıt altına alınmıştır. Anadolu'da nikah işlemleri izinnameler vasıtasıyla imamlar tarafından yapılıyordu. Kadı siciline işlenmiş nikah kaydı sayısı oldukça azdı. Girit'te nikah işlemleri Anadolu'da olduğu gibi, kadı adına imamlar tarafından değil doğrudan naipler vasıtasıyla yapılıyordu. Anadolu'da nikah işlemi daha çok geleneğe dayalı idi. Girit'te daha resmi ve formal bir biçim görülmektedir. Bu, nikah kayıtlarında da kendisini göstermektedir.

Öncelikle Girit'te nikahların böylesine sıkı bir şekilde kaydedilmesi, üzerinde durulması gereken bir olaydır.[46] Düşüncemize göre yönetimin evlilik işlemlerini böylesine denetimi ve bilgisi dahilinde tutma isteğinin birkaç sebebi vardır. Bunlardan birisi, evliliklerin adada bir müslümanlaştırma politikası olarak görülmesidir. Bilindiği gibi, Girit adası fethedildikten sonra buraya Anadolu'dan göçürme yaşanmamıştır.[47] Anadolu'dan gidenler küçük bir yönetici kitle ve tarikat ehli olanlardır. Adada müslümanlaştırmanın birinci yolu geniş ihtidalara müsaade etmek[48] diğeri ise müslümanlaştırmaya paralel gayrı müslim kadınlarla evlilikler neticesinde sonraki nesilde Müslüman nüfusu çoğaltmaktır. Dolayısıyla evliliklerin de kullanıldığı bu politikada , evliliklerin kayıt altına alınması önemli bir nüfus politikası gerekliliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Evliliklerin aynı zamanda toplumsal karışımın ve dönüşümün bir uygulama biçimi olduğunu belirtmiştik. Bu toplumsal karışım, özellikle adanın fethinden hemen sonrası için önemli bir politikadır. Bu çerçevede evlilik kayıtlarında özellikle erkeklerde "nev müslim" veya "mühtedi" ibarelerine sıkça rastlanmaktadır.

Evliliklerde islam hukukundaki dinsel karışıma kesin olarak uyulduğu görülmektedir. Başka bir deyişle, Müslüman bir erkek ile gayrı müslim bir kadın evlenebilmekte fakat gayrımüslim bir erkekle Müslüman bir kadının evlenmesi söz konusu olmamaktadır. Eğer böyle bir evlilik varsa bile sicile yazılmamaktadır. Kadı sicillerinde ve enkiha

44 KED., no: 3184, s.140; RŞS., no:60, s.470, 472; RŞS, no:59, s.133; RŞS., no:3112, s.40, 41.

45 KED., no: 3184, s.71.

46 Örneğin; 43 numaralı Resmo Kadı sicilinde ,1815 Aralığından 1821 Mart başına kadar tarihlenen 344 nikah kaydı bulunmaktadır.

47 Molly Greene, *A Shared World (Christian and Muslims in the Early Modern Mediterranean)*, New Jersey, 2000, s.79; Ersin Gülsoy, *Girit'in Fethi ve Adada Osmanlı İdaresinin Tesisi (1645-1670)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1997, s.205.

48 Bu konuda Girit Kadı Sicillerinde oldukça çok bilgi ve kayıt vardır. Bu konudaki çalışmalarımız sürmektedir.

defterlerinde, Müslüman erkekler ile gayrı müslim kadınlar arasındaki evlilik işlemlerine ait yüzlerce örnek bulunmaktadır. Dolayısıyla adadaki müslümanların, "yerli kadınları müslümanlaştırarak onlarla evlendikleri" tezi[49] düzeltilmeye muhtaçtır. Çünkü, adadaki müslümanlar ihtida etmiş kadınlarla evlendikleri gibi çok sayıda ortodoks kadınla da evlenmişlerdir.

Kadı defterlerinde çok sayıda her iki tarafın da gayrımüslim olduğu evlilik kayıtları vardır. Fakat bu tür evlilik kayıtları sayıca diğerlerinden azdır. Gayrımüslimlerin bir kısmı nikah işlemlerini kadı kayıtlarına işletiyordu. Benzeri bir durumun Mora'da da olduğu, bu bölgede de ortodoks evliliklerinin kadı siciline işlendiği bilinmektedir.[50] Anadolu sicillerinde rastlanmayan bu durumun bir izahı olmalıdır. Gayrımüslimlerin hem kendi hem de kadı mahkemelerinde nikah kıyma haklarının olması[51] onlara bir tercih hakkı doğuruyordu. Ortodoks ahalinin kadı mahkemelerinde nikah yapmalarının bir nedeni, adı geçen bölgelerde kilise nikah harçlarının, kadı mahkemesi nikah harçlarından çok daha fazla olmasıdır.[52] Bir diğer neden de onları diğer hukuksal işlemler için, kadı mahkemesine götüren nedenlerdir. Zira gayrımüslimlerin kendi aralarındaki davaları da çoğu kez kadı mahkemelerine götürdükleri sicillerden izlenmektedir.

49 Tahmiscizade Mehmed Macid, *Girit Hatıraları*, (Yay: Haz: İsmet Miroğlu, İlhan Şahin), İstanbul, 1977, s.31; Cemal Tukin, "Osmanlı İmparatorluğunda Girit İsyanları 1821 Yılına Kadar Girit", *Belleten*, c.IX, sayı34, (Nisan 1945), s.196.

50 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, (Çev: Elif Kılıç), İstanbul, 1998, s.116.

51 Cin, Akgündüz, age., s.325.

52 Bu bilgiyi veren Evangelia Balta'ya teşekkür ederim.

Buluğun alâkadar olduğu mesâilin ihtimâl en karışık ve korkuncu istimnâ bi-l-yed meselesidir.

El ile istimnâ, azâ-yı tenâsüliyye ile oynamak yahud azâ-yı tenâsüliyyeyi tahrîk etmek ile meniyi sun'i bir surette hârice akıtmak demektir. Bu münâsebetsiz fiil i'tiyâd halini alır ise çok muzırr olur. İstimnâ bazen pek genç yaştaki çocuklarda vâki' olur.

Çocuklarda istimnâ kadîbdeki tahrîşâttan ve bunu oğmak ile izâle etmek teşebbüsünden neş'et eder ki, bu hâl azâ-yı tenâsüliyyenin temiz tutulması lüzumunu ihtâr eder.

Bazen çocuk vücudunun hassas olan bu kısmı ile oynamaktan tatlı bir zevk hâsıl olduğunu tesâdüfen keşfederek istimnâya başlar. Bunun netîcesi olarak çocukta tırnak yemek, burun deliğini karıştırmak, vücudunun diğer azâları ile oynamak gibi istimnâ dahi sâbit bir i'tiyâd hükmünü alır.

İstimnâ bir çocuk için en fena i'tiyâdlardan biridir. İstimnânın birinci mazarratı i'tiyâd hükmünü almasıdır. Bu i'tibârla istimnâ vücudun sisteminde arzu edilmeyen fazla sarfiyâtı ve teşkilât-ı asabiyenin kuvvet ve âhengine muhâlif ve muzırr tesirâtı intâc eder. Bu suretle istimnâ, çocuğun erkeklik kuvvetinin tam bir surette inkişâfını geciktirir, hatta bazen men' eder.

Her Genç Neler Bilmelidir?, On Guruşa Bir Kitab, Sevimli Ay Neşriyâtı, İstanbul, 1926, ss. 49-50.

Osmanlı Filistini'nde Küçük Yaş Evlilikleri
Ataerkil Toplumlarda Kadın Stratejileri Üstüne Bir Not

Mahmud YAZBAK[1]
Çev: Aydın AKIN

Judith Tucker'in, "Kendi Rızasıyla" diye açıklayıcı bir başlık taşıyan evlilik hakkındaki bir paragrafı şöyle:

"Müftüler, evlilik hakkındaki tartışmalarını, bu birliğin yerel Müslüman cemaati bağlamı içindeki amacına yönelik anlayışları üzerine temellendirme eğiliminde olmuşlardır. Kadınla erkeğin sadece biyolojik açıdan değil, aynı zamanda toplumsal, siyasal ve ekonomik açıdan da keskin bir şekilde ayrıldığı bir toplumda bu varsayım, akıl yürütmeleri içinde tartışılmaz biçimde yer etmiştir... Ancak bu ayrımcılığın onların gözünde erkeğin egemenliği ve kadının teslimiyetçiliğine kolayca indirgenebileceği pek fark edilmemiştir"(Tuckér 1999: 39-40).

Tucker, müftülerin, "cemaatlerindeki toplumsal cinsiyet ve toplumsal iktidar arasındaki ilişki hakkındaki görüşleri"ni incelemeye koyulurken, bu söylemin insanın kişisel konumunu geliştirebilecek kişisel stratejilerde özellikle kadınların stratejilerinde izleyebilecekleri yollara temel hazırlayan bir dizi yol"a da işaret edebilmektedir (Tucker 1999: 38).[2]

Bu makalede, ne de olsa karmaşık kalan ve her zaman da şeffaf olmayan çocuk

1 Hayfa Üniversitesi, Ortadoğu Tarihi.

2 Bkz. Meriwether ve Tucker 1999: 1: "Son 20 yılda... Ortadoğu'daki kadın çalışmaları geleneksel bilgeliği sorgulayan araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Ortadoğu dışındaki kadın çalışmalarının gösterdiği büyük gelişimden etkilenen bu araştırmacılar, 'kadın sorunu'nun fazlasıyla siyasal ve kültürel bir konu olmaya devam ettiği bir ortamın zorluklarına karşın... bu bölgedeki kadınlar ve cinsiyetçilik üzerine birçok ürün verdiler." Ayrıca, editörlerin giriş bölümündeki ve çoğu 1990'lı yıllarda yayınlanmış olan referans listesine bakınız (s. 21-23).

evliliği yani küçük yaşta evlilik uygulamaları bağlamında bu kişisel stratejilerden biri olan "seçim yapma yaşı" (Arapça *Khayar el-buluğ*) konusuna bakmak istiyorum. Khayar el-buluğ veya "seçim yapma yaşı" kendi babası veya büyükbabası dışında bir velisi tarafından evlendirilmiş olan yaşı küçük bir kızın, erişkinliğe erdiğinde bu evliliği şer'i hakkına dayanarak reddetmesi anlamındadır. Khayar el-buluğ açık bir tanımla, toplum tarafından ilk döneminde küçük kıza tanınan bir hak olduğundan, günümüzdeki cinsellik yaklaşımlarıyla, atalarımızın daha az sınırlı yaklaşımları arasındaki benzer bir kopuşu da itiraf etmek durumundayız. Bunu akılda tutarak, Osmanlı Filisitin'i dönemindeki çocuk evliliklerinin bazı niteliklerini belirleyerek, özellikle de bunun küçük Müslüman kızlar açısından anlamını irdelemeye çalışarak incelememe başlayacağım. Elbette küçük yaşta evlilik, Batı'da olduğu gibi modern çağ öncesi ortadoğuda da yalnız Müslümanlar arasında değil, Hıristiyan ve Yahudiler arasında da vardı (Ze'evi 1996:180).[3]

Küçük Yaş Evliliklerin Akdi

Şer'i hukuka göre henüz buluğa ermemiş bir çocuk 'küçük'tü (*kasir*); buluğ erkek çocuklar için ilk gece boşalması ve kızlar için ilk aybaşıyla belirleniyordu.[4] Cinsel ergenlik aynı zamanda da, o kişinin kendi yaşamını belirleyecek en önemli kararları kendi başına alma ve hukuki yeterlilik hakkını veriyordu.

Müslüman hukukçulara ve gene şer'i mahkeme hükümlerine göre bir kızın ergenliğe yani yetişkinliğe geçişi 12-13, bir erkeğin de 13-14 yaşları olarak kabul edilse de, cinsel ergenliğin kızlarda dokuz ve hatta sekiz, erkeklerde de on iki olarak saptandığını gösteren belgeler de bulunabilir. Çocukların herhangi belirgin fiziksel belirti göstermemesi durumunda ise, on beş yaş küçüklüğün sona erdiği azami yaş ve hem erkekler hem kızlar için erişkinliğe geçiş yaşı olarak kabul ediliyordu. Cinsel ergenliğe ulaştıklarında, genç erişkinler evlenebiliyor, eğer evliliklerine önceden karar verilmişse, bu evlilik gerçekleştiriliyordu. Bu noktada, cinsler arası ilişkilerde kadın ve erkek arasında hak ve yükümlülükler konusunda erkeğin kadına karşı üstünlüğünü belirleyen eşitsiz yapı (örneğin boşanma işlemleri) ortaya çıkıyor. Müftü ve kadıların, bir kızın ergenliğe ulaşmasından önce de, "cinsel ilişkiye girmeğe uygun" yani fiziki olarak yeterince olgun olduklarını tespit ederek, evliliklerine izin verdikleri görülmekteydi.[5] Bu asgari

3 Bkz. Motzki 1996: 129, n. 1 ve Lamdan 1996: 40, n. 6.

4 İslami açıdan, çocuk ve erken evlilikler için, bkz. Giladi 1995: 821-827; Giladi 1992; Tucker 1999; Tucker 1988; Levy 1969: 106-108; Motzki 1996: 129-140; Meriwether 1996; Sonbol 1996. Fiziki işaretlerin yokluğunda, Ebussuud Efendi gibi bazı müftüler kızlar için 17 ve erkekler için 18 yaşı buluğa erme yaşı olarak kabul etmişlerdir; bkz. Pierce 1997: 173.

5 Bkz. El-Ramli 1311: c. 1, 32. Tucker'in (1999) çevirisi şöyle: "eğer toplu ve dolgun ve erkekler için hazırsa"; El-Rali'nin fetva derlemsinin Kahire yayınında Tucker'in kullandığı fetvalar s. 29-30'dadır.

yaştan bahsetmeye niçin ihtiyaç duyulmadığını da açıklamaktadır; kızın fiziki görünümü ("toplu ve sağlıklı" olması) evliliğin ona zarar vermeden gerçekleştirilebileceğine işaret etmekteydi.

Her çocuk ergenliğe ulaşıncaya kadar, onun adına bütün kararlar tam yetkiyle (*velaya*) bir kişi (*veli*) tarafından veriliyor, malı (*velayet el-mal*) ve kişilik hakları (*velayet el-nefs*) konusunda bu kişi söz sahibi olup, bu kararlar sadece günlük yaşamla sınırlı kalmıyor, o çocuğun kişisel ve ekonomik geleceğiyle de ilgili olabiliyordu.[6] Genellikle de veliler, koruması altındaki kişi çocuk yaşta bile olsa, kimle evlenecekleri konusunda karar veriyorlardı.

Çocuğun velisi doğal olarak babası olurdu, babasının ölmüş olması ya da bir nedenden dolayı bulunmaması durumunda ise, büyükbaba velilik görevini üstlenirdi. Hem babanın, hem de büyükbabanın olmaması durumunda ise velilik, anne de dahil olmak üzere, aileden başka bir kişiye verilmekteydi, annenin velayeti içinse kadının onayı gerekiyordu.[7] Akrabalardan uygun bir kişinin bulunmaması ya da akrabaların velayeti kabul etmemesi durumunda ise, o cemiyet içinde velayeti üstlenebilecek uygun bir kişi bulmak kadının sorumluluğundaydı. Sadece doğal velinin, evlilik de (*velayet el-tezvic*) dahil olmak üzere, çocuk hakkındaki kararı hiçbir yükümlülüğe bağlı değildi (*velayet el-icbar*) (Giladi 1995: 824; Tucker 1999: 46; Sonbol 1996: 240; Haskafi : 38.) Bu durum, uygun olmayan evlilik veya haksız derecede düşük olan mihr gibi kararlar için de geçerliydi (Haskafi: 38-39; Tucker 1999: 46). Oysa kanunlara göre, doğal olmayan velinin, denk bir eş bulması ve uygun bir mihr sağlaması gerekiyordu. Küçük yaşta çocukların velinin istek ve dilekleri doğrultusunda hareket etmeleri şarttı ve yaşları büyüdüğünde ancak doğal velileri olmayanlar tarafından alınan kararlara, belirli durumlarda itiraz hakları vardı (Haskafi: 39-40).

Gördüğümüz gibi, kişinin cinsel ergenliğe ulaşması (buluğ) ile, velinin velayeti sona ermektedir (El-Ramli 1311: c. 1, s. 30).[8] Bundan sonra kendi evlilik kararlarını verebilirler ve babalar, onlar için düşündükleri evliliklerde rızalarını almak zorundadır (Haskafi: 33). Bu noktada gençler, *velayat el-nefs* ve *velayet el-tezvic* hakkına sahip olur ancak henüz mülkiyetle ilgili olan *velayet el-mal* hakkına sahip olamaz. Bu ancak, kişinin zihni olgunluğunun kanıtlanması ile gerçekleşir (*rüşd*). Hukukçuların çoğu "rüşd"lüğe

6 Çocuğun onayı gerekmeksizin; bkz. Haskafi t.y.: 30.

7 Şeriatta, babanın veya baba ve büyükbabanın ikisinin de yokluğunda aile üyelerinin velayet hakları sırası ve düzeni ayrıntısıyla tartışılmıştır.

8 Müftüye, babası tarafından evlendirilen ve mihri peşin ödenmeden evlendirilen dokuz yaşında bir kızın durumu sorulduğunda, mihri tamamen ödenene kadar kızın geri verilmesine karar vermişti. Fakat kız buluğa erdiğini ve mihrin babasına ödenmemesini iddia etti. El-Ramli buluğ iddiasının geçerliliğini ve bunun mihrin artık babasına ödenmesi gerekmediği anlamına mı geldiğini sordu. Müftü "Evet, buluğ iddiası kabul edilebilir ve babası mihri alamaz çünkü erginlikten sonra velayet devam etmez" diye cevap verdi.

en geç 25 yaşında geçildiğini kabul ederler (Sarkhasi 1978: c. 24, s. 16)[9] Bu konuda somut fiziksel bir belirti olmadığından, bir kişinin yetişkinliğinin son aşaması olan *raşid*liğe erip ermediği hakkında karara varmak daha zor oluyordu; bu da genellikle kadının kararıyla, bu konuda şahitlik yapacak iki güvenilir şahidin mahkemeye getirilmesiyle oluyordu.[10]

Velinin vereceği en önemli kararlardan biri, velisi olduğu kişi için uygun bir eş seçmesiydi. Bu durum özellikle, bazı istisnalar dışında başarısız evlilikten dolayı boşanma talep edemeyecek (erkekler istediklerinde eşlerinden boşanabiliyorlardı) olan kızlar için geçerliydi. Evlilik anlaşması sözlü olarak gerçekleştirildiği zaman bile, evlilik koşulları damat ve gelin için bağlayıcı oluyordu. Örneğin, bir nedenden dolayı damat ya da velisi evlilik gerçekleşmeden önce evlilik anlaşmasından çekilmek isterse, bu hukuki açıdan boşanma olarak kabul ediliyordu ve gelin sözleşmede konu edilen mihrin yarısına sahip oluyordu. Eğer evliliğin gerçekleşmesinden önce damat ölecek olursa gelin, mirastan payına düşeni alma hakkına sahipti ve henüz mihr kendisine ödenmemişse, mirasın yarısını alırdı. Evlenecek olan kızın ölmesi durumunda, erkeğin eğer ödenmişse mihrin tamamını ve miras payının yarısını almaya hakkı vardı.[11] Ancak bu koşullar velilerin, yeni doğmuş bebekler adına bile (aşağıya bkz.) evlilik sözleşmeleri yapmalarını engellemiyordu. Osmanlı Filistin'indeki sicil defterlerinde bulunan çok sayıdaki davadan yola çıkarak, ergenliğe ulaşmamış gençler adına yapılmış evliliklerin, kırsal kesimde ve şehirlerde ve toplumun her kesiminde, siyasal ve idari seçkinler, ulema, tüccarlar ve sıradan halk arasında yaygın kabul görmüş bir norm olduğunu söyleyebiliriz.[12] Tipik bir evlilik anlaşması şöyledir:

Damat ... oğlu Halit'dir. Gelin ... kızı Ayşe, bakir çocuktur. Kabul edilen mihr 450 zoltadır. Ayşe şu anda 400 zolta almıştır [müeccel mihr olarak] ve geriye kalan 50 zoltayı sonra alacaktır. Ayşe'nin evliliği babası tarafından teklif edilmiş ve damadın babası tarafından kabul edilmiştir. Bu, kanunlara uygun ve geçerli bir evliliktir ve kabul edilmiştir...[13]

Aşağıdaki, 1883 yılı Hayfa sicilinden bir velinin küçük kızı adına yapmış olduğu evliliğe dair örnektir:

---

9 Osmanlı kanunu (*nizam*), rüşd yaşını yirmi olarak belirlemiştir; bkz. Hayfa sicili, 16 Şevval 1298, s. 15.

10 Örneğin bkz. Nablus sicili, c. 28, s. 301; El-Ramli 1311: c. 2, s. 144.

11 El-Ramli 1311: c. 1, s. 29, 31 ve sicillerde kadıların bu konularla uğraştığı birçok dava.

12 Hayfa, Yafa, Kudüs ve Nablus sicillerinde yüzlerce küçük yaşta evlilik belgesi vardır. Evlilikleri sicile kayd ettirmek zorunluluğu olmadığından, konunun bizim sicillerden çıkardığımızdan çok daha yaygın olduğu anlaşılır. 1880 Hayfa sicilinde bir bölüm *uqud al-nikah* başlığını taşır ve şehirdeki 124 evlilikten %28'inin küçük yaş (*kasira*) evliliği olduğu görülmektedir; bkz. Hayfa sicili, *dabt al-da'awi* 1301 (M. 1883) yılı. Benzer biçimde, Akka'da Cezzar camiinde yakınlarda bulunan 1919-1920 Hayfa ve *qada*'sı evlilik kayıtları defterinde 500'den fazla evlilik akdi yer almaktadır ve küçük yaşta evlenen kız oranının değişmediği görülmektedir.

13 Yafa sicili, c. 6, s. 63; Filistin sicil defterlerinde binlerce benzer kayıt görülür.

Küçük bir kız olan Hafiza'nın babası olan Hasan Mugrabi, kadı önünde aşağıdaki ifadeyi vermiştir: velisi ve hukuken kızımı evlendirme yetkisine (*velayet el-icbar*) sahip olarak, iki yıl önce kızımı kardeşimin oğlu ile evlendirmek üzere sözleşme yaptım ve mihri tamamen ödediler... Kızım henüz reşit olmamasına (*kasir*) rağmen, cinsel ilişkiye girecek kadar ergenleşmiştir (*tutik el-vati'*) ve damadıma onu alması ve evliliği gerçekleştirmesi için izin veriyorum.[14]

Burada gene, kızın yaşının belirtilmediği ama karar verici etkenin, kızın fiziksel görünüşü olduğunu görüyoruz. Başka birçok örnekte olduğu gibi, hem kadının hem de kızın babasının, evliliğe izin veren ikinci koşul yani mihr ödenmesi konusuyla daha ilgili olduklarını görüyoruz.

Kızın cinsel ilişkiye girememesi yüzünden evliliğin sona ermesi konusunda verilmiş olan fetvalar bu durumun istisna olup, kadılar tarafından nefretle karşılandığını ve sert biçimde eleştirildiğini ortaya koyuyor. Bu tür fetvalara, sicil defterlerinde çok seyrek olarak rastlanılmaktadır ve o zaman da genel olarak bu duruma yol açan istisnai koşullara yer verilmiştir. Böyle bir örnek olarak, "on yaşında yetim bir kız" olan Cemile'nin durumunun büyükannesi tarafından Hayfa mahkemesine götürülmesi gösterilebilir. Büyükannenin iddiası aşağıdadır:

"Bir süre önce, Ahmet Ebu Tabik, henüz reşit olmayan Cemile ile evlilik anlaşması yaptı. Öngörülen mihr toplam 1500 kuruş olup, bunun 1200 kuruşu müeccel olarak hemen ödenecekti. Sonra, damat ve annesi, mihrden hiç ödeme yapmadan, henüz cinsel ilişkiye girmeğe hazır olmayan kıza bakmak ve eğitim vermek için Cemile'yi evlerine almayı kabul ettiler. Bu sırada ve mihrini ödemeden Ahmet kızlığını bozdu. Bir yıl önce [Cemile dokuz yaşındayken] Ahmet yazılı bir belge ile mihr vermeği taahhüt etmişti [ama] kıza hiç bakım sağlamadan onu terk etti. Şu anda on yaşında olan Cemile herhangi bir maddi destekten yoksundur. Büyükannesi mahkemeye, eşinin geçimi için Ahmet'in aylık 10 kuruş nafaka vermesi için başvurdu.

Kadı Ahmet'e büyükannenin iddialarını sorduğunda, Ahmet Cemile ile evliliğini ve küçük bir kızken onunla birleştiğini kabul etti fakat ne müeccel mihri ne de nafakayı ödeme imkanı olmadığını söyledi. Kadı bunun üzerine mihri ödemesi ve hukuki zorunluluk olan giysi ve yiyecek gibi maddi ihtiyaçlarını karşılaması kararını verdi. Kadı Cemile'ye nafaka karşılığı borç [para] alma ve kocasını borçlandırma izni verdi.[15]

Yukarıdaki örnek, çeşitli şekillerde kabul edilmiş geleneklerin ve şer'i hukukun dışına çıkan davranışlara işaret etmektedir. Şeriata göre mihr ödenmeden bir erkeğin evlenmesine izin verilmezdi. Evlenme akdi yapılmış küçük bir kızın mihr ödenmeden damadın ailesinin yanına yerleşmesi kabul edilmediği gibi, küçük kızın gövdesi cinsel

14 Hayfa sicili 1301 (M. 1883), s. 105.
15 Hayfa sicili 1319 (M. 1901/2), c. 13, s. 15.

birleşmeye uygun duruma gelmeden de birleşme gerçekleşmezdi. Davada bu kuralların niçin gözardı edildiği ve kızın şer'i haklarının ihlal edildiği açıklanmıyor. Cemile'nin ve büyükannesinin içinde bulunduğu zor ekonomik ve toplumsal koşullar, kendilerini ilk kararı vermeğe zorlamış olabilir. Cemile yetim bir kızdı ve tek akrabası olan büyükannesi onu geçindirecek durumda değildi. Bundan dolayı büyükannesi Cemile için bir evlenme akdi yapmanın bu duruma yardımcı olacağını düşünmüş olabilir. Cemile'nin cinsel olgunluğa erişinceye kadar damadın ailesi tarafından bakılması ve büyükannesinin de mihri Cemile'nin adına alması ile, her ikisinin de yaşam koşulları düzelebilecekti.

Kadı, bu durumdan haberdarmış gibi görünüyor. Genelde kadı, mihr ödenmesi gerçekleşmeden önce yapılan evlenmelerde, öngörülen mihr ödeninceye kadar kocanın eşine yanaşmasını yasaklardı. Bu özel örnekte kadı hükmünü, küçük yetimin yaşayacak yeri ve geçimini sağlayacak asgari geçim kaynağı olmasını sağlamaya yönelik olarak kullanmıştır.

Başka bir örnekte, bir babanın küçük kızını, 2000 kuruş mihr ödemeği kabul eden ergin bir erkekle evlendirme akti karşımıza çıkıyor (bu para kızın ergenleşmesi ile kendisine geçecekti). Bir ay sonra damat, evliliğin gerçekleşmesi için kadıya başvurdu. Bir ay kadar önce X'in babasının kendisini, cinsel ilişkinin kendisine zarar vermesinden korkamadan ilişkiye girilebilecek (*tutik el-vat' bila darar 'alayha*) küçük kızıyla evlendirdiğini söyledi. "Ben 1000 kuruş mihri nakit olarak ödedim, geriye kalanı da vermek istememe rağmen, babası kızı bana vermeği reddetti." Davacı kadıdan, kızın babasının parasal sözleşmeyi kabul etmesi ve kızı vermesi konusunda talepte bulunmasını istedi. Gelinin babası tarafından bu gerçeklerin kadının önünde kabul edilmesinden sonra, kadı gelinin babasından, kızının "ilişkiye girebilecek olgunlukta" olduğunu belirterek, kızının mihrinin geri kalanını kabul etmesini ve evliliğin gerçekleşmesi için kızını damat tarafına vermesini söyledi.[16]

Başka örneklerde olduğu gibi burada da, bu konunun mahkemeye getirilmesine neden olan asıl etkenler belli değildir. Burada temel konu, babanın kızı cinsel ilişkiye girecek olgunlukta olmadığı için teslim etmemesi değil, ama mihrdi. Konuyu mahkemeye getiren damadın, gelecekteki herhangi mihr talebine karşı resmi belge alma isteği göze çarpıyor. Mihri kendisi almadığından böyle talepler gelecekte karısı tarafından ileri sürülebilirdi. Örneğin, ergenliğe ulaştığında kız kadıya çıkıp mihr ödemesinin yapılmadığını iddia etseydi, mihrin kızın babasına ödendiğini kanıtlamakla koca yükümlü olacaktı. Bunu kanıtlayamadığında ise mihr ödemekle yükümlü olacak ve eşi, ödeme gerçekleşinceye kadar damadın kendisine yaklaşmasını engelleyebilecekti.[17] Kocanın, mihr ödemesini kızın velisine yaptığını hukuken

16 Nablus sicili, c. 31, s. 156.

17 Bkz. El-Ramli 1311: c. 1, mihr bölümü, özellikle s. 31-32.

kanıtlaması durumunda ise, velisinin bu tutarı kıza vermesi karara bağlanacaktı.[18]

Burada elbette, "bir Müslüman toplumun hukuk ve emrettiği cinsler arası ilişkiye ait anlayışını gösteren" başka bir bakışı görüyoruz (Tucker 1999: 4). Babaların, damatların ve kadıların ağırlıkla üzerinde durdukları noktalara bakacak olursak, en başta damadın cinsel doyumunu ve ikinci olarak da, mihr kavramı çerçevesinde parasal düzenlemenin korunmasının önemli oldukları görülüyor. Tucker evliliği fazlasıyla "toplumsal uyumun anahtarı" olarak ve üstünde çalıştığı üç müftüyü evlilik kurumuna "toplumsal yapının temel taşı, toplumsal uyumsuzluklara ve sorunlara karşı bir mevzi" olarak bakan kişiler diye görüyor (1999: 40).[19] Aynı zamanda Tucker, evlilik kurumuna olan bakışın, "temelde cinsel ayrımcılığa dayandığının" farkında: "evlilik simetrik bir ilişki değil." (1999: 40). Örneğin, ne fetvalarda ne de sicil kayıtlarında, cinsel ergenliğe ulaşılmadan gerçekleştirilmiş evliliklere itirazda bulunmamış veliler hakkında herhangi bir cezaya rastlanmamıştır. 17. yüzyılda Filistin'de yaşamış olan ünlü müftü Hayreddin el-Ramli'ye (1311)[20] reşit olmadan yapılan evliliklerin hukuki durumu hakkında soru yöneltildiği zaman, müftü yalnızca iki kıstas üzerinde durmuştur: Gelinin cinsel ilişkiye uygun olgunlukta olması ve peşin mihr ödemesinin yapılmış olması. Gene, görmüş olduğumuz gibi, evlenecek olan kızın cinsel olgunluğa ulaşıp ulaşmamış ve aybaşı kanamalarının başlayıp başlamış olması, evlilik şartlarında göz önüne alınmamıştır. Çoğu durumda, kızın cinsel arzusunun basitçe göz ardı edilmiş olması evliliğin "simetrik bir ilişki" olmadığı değerlendirmesine güç katar.[21]

Hayreddin el-Ramli, "Koca, eşinin cinsel ilişkiye hazır olduğunu iddia ederek, eşi ile cinsel ilişkiye girmek isterse ve kızın babası kızının cinsel ilişkiye henüz giremeyeceğini söylerse, hukuki hüküm nedir?" sorusuna karşılık şu cevabı vermiştir. "Eğer kız toplu ve dolgun ise, cinsel ilişkiyi kaldırabilecekse, öngörülen mihr de ödenmişse, baba kızını vermeğe zorunludur. Kadı, kızı[n görünüşünü] inceleyerek, kızın cinsel ilişkiyi kaldırıp kaldıramayacağını ve kızın babasına kızını vermesini ya da vermemesini söyler. Eğer, kızın cinsel ilişkiyi kaldırıp kaldıramaması konusunda bir şüphesi doğarsa, bu konuyu, bilgisi olan kadınların görüşüne sunar. Kadınların, kızın cinsel ilişkiyi kaldırabileceğini belirtmesi durumunda da, kadı babasına kızı vermesini söyler. Eğer hazır olmadığını söylerlerse, kadı bu kararı vermez. Ve en doğrusunu

18 Nablus sicili, c. 23, s. 56.

19 Ayrıca 42. s.'ya bkz.: "Evliliğin bütün Müslüman yetişkinler için doğal ve arzulanır olduğunu kabul eden katı evlilik yanlısı görüş, toplumsal uyum istekleri ile adalet mantığına da sinmişti. Evlilik toplumsal ilişkilerin merkezinde yer alıyordu ve cemaat bağlarını kuvvetlendirip uyum ve istikrara katkıda bulunmalıydı."

20 El-Ramli'nin fetvaları Osmanlı yönetiminin sonuna kadar Filistin müftüleri için önemli bir kaynak olmayı sürdürdü.

21 "Müftüler, kadınların cinsel ilişkiye hazır olup olmadığına, kızların isteği ve etkinliği ışığında değil, cinsel ilişkiyi "kaldırma" gücüne göre karar veriyorlardı", Tucker 1999: 155-56.

Allah bilir." (El-Ramli 1311: c. 1, s. 32)[22] Başka bir durumda müftüye, "ergenliğe ulaşmamış, cinsel ilişkiye kaldırabileceğine karar verilmiş küçük bir kızın kocasının evinden korku ile kaçıp baba evine sığınması" durumu sorulduğunda ise aşağıdaki yanıtı vermiştir: "Eğer kız cinsel ilişkiye giremiyorsa, kocasına geri dönmemeli, cinsel ilişkiye girecek olgunluğa erişinceye kadar babasının evinde kalmalıdır."(El-Ramli 1311: c. 1, s. 32)[23]

Burada kaçırılmaması gereken nokta, erkeğin bakışının ağırlığı. Müftü ve kadılar için temel kriter, genç kızın cinsel olgunluğa erişmiş olması ve erkeğin isteklerinin tatmin edilmesidir. Arapça *semina ve dakhma* terimi, etli, şişman ile uzun veya iri anlamlarına gelmektedir ve başka bir şeyle karıştırılamayacak kadar belli olan macı gösterir. Erken evlilik vakalarının çoğunda damat gelinden daha büyük olup, hemen daima ergendir (baliğ) ve erginliğe ulaşmamış olan taraf genellikle, vilayeti altındaki velinin sözünü dinlemek zorunda kalan (*velayet el-icbar*) kızdır. Şeriata göre, bir kızın kendisi için hazırlanan evlilikte kocaya verilebilmesi için fiziki gelişimi kadar cinsel ergenliğin de asgari zorunluluk olarak belirlendiğini anımsarsak, bir kızın "erkek için hazır" olduğu yaşı küçültme yolunda işleyen gücün "toplumsal gelenek" yani erkek toplumsal iktidarı olduğu sonucuna varabiliriz.

Erken evlilik akitlerinin yapılmasının temel nedenlerinden biri, bu evlilikler aracılığıyla velilerin başka ailelerle istedikleri gibi olmayan ilişkileri düzenleme olanaklarına kavuşmaları yani daha açıkçası, stratejik evlilikler aracılığı ile kendi ailesinin konumunu ve zenginliğini korumak hatta yükseltmek fırsatını bulmalarıdır (Tucker 1991)[24] Fakat velileri vesayetleri altındaki küçükler için evlenme anlaşmaları yapmaya iten başka birçok neden vardır. Sicillerdeki birçok kayda göre, bu gibi sözleşmeler az bir formalite ile tamamlanmaktaydı. Bu tür kayıtların birinde, bir erkek çocuğun babası katıldığı bir törende, oğluna uygun bir eş aradığını belirterek ortaya mihr koyar. Yaklaşık on dört yaşındaki bir kızın babası, hemen "*ajato binti*" (kızımı ona vermeğe hazırım) diyerek yanıtladı. Oğlanın babası tereddüt etmeden, kızın babasının teklifini kabul etti ve törendekiler onları yeni evlilik sözleşmeleri nedeniyle kutladı. Tabii ki, toplantı sırasında mihr veya öteki düzenlemeler konusu hiç konuşulmamıştı. Üç ay sonra kızın babası öldü ama çiftin evlilik sözleşmeleri yürürlükte kaldı, ve sonunda mutla sona erişildi.[25] Bu olayda, kızın babasının temel stratejisinin on dört yaşındaki kızını

22 Az farklı bir anlamlandırma için bkz. Tucker 1999: 148.

23 Ayrıca bkz. Nablus sicili, c. 44, s. 72. Tucker şu görüştedir: "Kızın istekleri ve cinsel ilişkiye isteksizliğine dair iması, değerlendirmeye katılmamıştır" (1999: 155-56).

24 "Bu tür evlilikler kızın ailesine en azından yasal olarak büyük güç veriyordu: kızın velisi olan baba veya başka bir yakın erkek akraba ona danışmadan onu evlendiriyor ve mihr alıyordu. Şehrin [Nablus] yüksek ve daha varlıklı orta sınıfları küçük yaş evlilikleri en fazla gerçekleştiren kesimdi" (Tucker 1988: 172).

25 Nablus sicili, c. 24, s. 231.

evlenmeden bırakmamak olduğu ortaya çıkıyor.

Genç kız adına yapılmış evlilik sözleşmelerinde, evlilik sözleşmesinin imzalandığı anda, kızın velisine mihr veya bir bölümünün ödemesinin yapıldığı görülüyor. Bu da velinin kızı veya mihri bir kâr aracı olarak gördüğünü ortaya koyuyor, oysa şeri kurallara göre, damat veya velisi tarafından ödenen mihr, kızın, velinin kız ergenliğe ulaşıncaya kadar saklaması gereken özel malıdır (El-Ramli 1311: c. 1, s. 28). Fakat, kızın mallarına vekalet etme hakkına dayanan birçok baba veya veli, mihri başka amaçlar için kullanmışlardır (El-Ramli 1311: 30, Motzki 1996: 138). Şer'i kurallarla uyuşmamasına rağmen, köylüler ve aşağı tabakada yer alan şehirliler arasında, ya borç temizlemek, ya da bir oğulun evliliğini gerçekleştirmek için kıza ait olan mihri kullanma geleneği oluştuğu sicil kayıtlarından anlaşılmaktadır.[26] Velinin parayı basitçe cebine indirdiği de oluyordu. Böyle bir olay iki çocuğu mahkeme önüne çıkarmıştır. Gelin olacak kız, annesi ve annesinin ikinci kocasıyla birlikte yaşıyordu. Kız altı-yedi yaşlarına geldiği zaman, üvey babası kızının dokuz yaşındaki bir çocukla evlilik sözleşmesini yapmıştır. Oğlan ergenliğe gelince, kız halen küçük olmakla birlikte, evliliğin yürürlüğe girmesini talep etti, ama kızın annesi bu sırada kocasından ayrıldığı için sözleşmeye uymak istemedi. Kızın annesinin tutmuş olduğu hukukçu (*vekil*) kadıya, şer'i kurallara göre bu evliliğin geçerliliğinin olmadığını çünkü asıl velisi olan annesinin rızası ve bilgisi dışında gerçekleştiğini söyledi. Tanıklık etmesi için sözleşme taraflarından Şeyh Katip çağrıldığında, sözleşmeyi ne annesini ne de kızını görerek veya işiterek yaptığını ve kızın üvey babasının, karısının kızı için 3000 kuruş başlık alıp, bunun yarısını kendisine ayırdığını söyledi. Bu durum ortaya çıkınca kadı, gelinin hukuki velisi olan annesinin rızası alınmadan yapılan evliliğin geçersiz olduğunu belirtti.[27] Çıkarcı veliler veya buluğ çağına ermemiş çocuğu olan varlıklı ailelerle ilgili birçok dava mahkemelere gelmiştir. Bir davada, küçük kızın hukuki velisi olan ağabeyine 1550 kuruş tutarında mihr ödeyen damadın babası, evliliğin gerçekleşmiş olmasına rağmen, gelinin ağabeyinin, kızın hakkı olan mihr bedelinden 500 kuruşu ödemeyi reddettiğini iddia etmişti. Bu iddia kanıtlandığında, kadı gelinin ağabeyinin, kızın çeyizi olan ve halen ödemediği 500 kuruşu kız kardeşine vermesini karara bağladı.[28]

Başka örneklerde de, ergen olmamış kız babalarının, başka bir damat adayının daha yüksek bir mihr ödeyeceğini söylemesi üzerine, yürürlükte olan evlilik sözleşmesini iptal etmelerini görüyoruz. Böyle bir dava örneği: Nablus'a yakın Tubas köyünden Zamil adında bir kişi yedi yıl önce, o zaman ergen olmamış Amma adında bir küçük kızın babası olan Hüseyin'le mihr tutarı hakkında konuşmadan evlilik sözleşmesi

26 Özensiz birçok mihr davasıyla uğraşan Hayreddin El-Ramli aileleri bu tür hukuk dışı uygulamalara karşı sürekli uyarmıştır (Bkz. 1311: c. 1, s. 27; Motzki 1996; Tucker 1999).

27 Hayfa sicili, 1902, c. 14, s. 162, dava 68.

28 Nablus sicili, c. 23, s. 56.

yaptığını söyledi. Şimdi kız büyümüş olduğundan Zamil kıza 3000 kuruş tutarında mihr ödeyerek evliliğin yürürlüğe girmesini istiyordu. Ancak, kızın babasının beş yıl önce kızı için, 4000 kuruş tutarında mihr ödemesi yapmış olan Hamit adındaki başka birisiyle evlilik sözleşmesi yaptığı ortaya çıkmıştı. Bu davada, Zamil'in mihr için sonraki hasat mevsimine kadar ödeme yapacağına söz verdiği ama sözünü yerine getirmemesi üzerine küçük kızın babasının, sözleşme anında mihr ödemesi yapan Hamit'le evlilik sözleşmesine girdiği anlaşıldı.[29]

Tabii ki, ilk evlilik feshedilmeden, babanın küçük kızı adına başka bir evlilik sözleşmesi gerçekleştirmesine izin verilemezdi (El-Ramli 1311: c. 1, s. 24, 33). Ayrıca, genç kızın babası, damadın ödeyemeyeceği mihr tutarını teklif etmemeliydi, bu da evliliğin o sırada yürürlüğe giremeyeceğini söylüyordu (1311: 34).[30] Eğer kadı bu davaya bakmağa devam etse, Hamit'le yapılan evlilik sözleşmesini iptal edeceği çünkü Zamil'le evlilik sözleşmesinin daha önce yapıldığı açıktır. Taraflar bu durumun bilicinde olarak, anlaşmaya vardılar: Zamil, Amna ile yapmış olduğu evlilik sözleşmesini iptal etti ve böylece Amna'nın yeni damat adayı ile evlenmesine izin verdi. Zamil'in bu anlaşmayı kabul ederken kendisine bir şey verilip verilmediğini, bu anlaşmaya yanaşma nedenlerini bilmiyoruz. Burada bizi ilgilendiren nokta, babasının küçük kızına olan tavrı. Belki paraya ihtiyacı vardı, belki de Hamit'in daha uygun bir eş olacağını düşündü. Sebep ne olursa olsun, şer'i hukuka aykırı davranmaya hazırdı.

Ayrıca beklenmedik sorunlar da olabilir. Baba unutkan olmasından ya da başka bir nedenden dolayı, küçük kızı için birden fazla evlilik sözleşmesine girebilir. Bir dava şöyledir: Henüz ergenliğe girmemiş bir oğlanın babası, o anda on beş buçuk yaşında ergen bir kız olan Ghazina'nın, o tarihten on dört yıl önce, yani Ghazina bir buçuk ve kendi oğlu henüz iki üç günlük iken, babası tarafından oğluyla evlendirildiğini iddia etmişti. Bu törene katılmış olan bazı erkekler olaya tanık olduklarını söylediler. Mihr tutarı o zaman saptanmadığı için, davacı mahkemeden, kıza mihrini ödemesine ve küçük oğlu ile evlendirilmesine izin verilmesini talep ediyordu. Kız bunu reddederken, o tarihten on beş yıl önce, kendisi altı aylıkken, o zaman bir yaşında olan anne tarafından kuzeni ile evlilik sözleşmesinin yapıldığını söyledi. Şahitlerin dinlenmesinden ve kuzeninin, kızın iddiasını kabul etmesinden sonra mahkeme, kızın kuzeni ile olan evliliğinin, önceliğinden dolayı geçerli olduğunu kabul etti. Sonrasında, kız tarafına mihr ödenmesi söylenip, kuzeni ile evlenmesine izin verildi.[31]

Burada önemli olan nokta, mihr tutarının saptanmamış olmasına karşın, doğal veliler arasında çocukları adına yapmış oldukları sözlü aktin geçerli sözleşme olarak kabul edilmiş olmasıdır. Mihr tutarının ne kadar olacağı ve ödenmesi, evliliğin

29 Nablus sicili, c. 23, s. 315.
30 Ayrıca bkz. Nablus sicili, c. 22, s. 119, 23, 356.
31 Nablus sicili, c. 23, s. 356.

gerçekleşme zamanında konuşularak saptanmak üzere bırakılmıştır.

Burada önemli olan bir nokta da, hangi koşullar altında sözleşmelerin yapıldığıdır. İki sözleşme de Rujayb ve Balata (Nablus taraflarında) köylüleri hasat zamanında tahıl ambarlarında toplandıklarında yapılmıştı. İlk sözleşmede erkek çocuk bir yaşında, kız altı aylıktır. Sözleşmedeki şahitlere göre, köylüler kendi aralarında sohbet ederlerken, babası oğlunu Ghasina ile evlendirmek istediğini söyledi. Kızın babası kabul etti fakat mihr konuşulmadı. Bu durumda uzun görüşmelere ve karışık stratejilere gerek yoktu. Kayıtlara göre, sonraki yılın hasat zamanında, Ghazina bir buçuk yaşına vardığında, kızın babası komşu Balata köyünün tahıl ambarlarında diğer fellahlarla bir araya geldi. Yeni doğmuş olan bir oğlanın babası köylülere müjdeyi verdiğinde, Ghazina'nın babası kızını gelin olarak ona da önerdi ve oğlanın babasının kabul etmesiyle çocukların evlilik sözleşmesi karara bağlanmış oldu. İki sözleşme de çabucak yapılmış olduğu için, evlilik sözleşmesinin koşulları hakkında herhangi bir konuşma olmamıştı.

Ghazina ergenliğe ulaşmadan önce, babası öldü. Doğal olarak bu evlilik sözleşmesini bozmaz. Kız hakkında iki evlilik sözleşmesinin olduğunu bilmeyen iki erkek (yani velileri) de Ghazina'nın kendi gelinleri olduğunu düşündüler. Acaba Ghazina'nın babası neden böyle bir harekete girişmişti? İkinci seçimin daha kârlı olduğunu düşünmüş olabilir. Belki evlilik sözleşmelerine girerken ciddi değildi, belki de ilk evlilik sözleşmesini unutmuştu. Bunlar gibi, kızın iki damada verilmesi için birçok açıklamada bulunulabilir. Ancak şer'i kurallara ve geleneğe göre küçük kızları adına verdikleri kararlarla evlilik geçerli oluyor ve kız ergenliğe ulaşınca gerçekleşiyordu. Ayrıca, damat veya damadın velisi anlaşmayı feshedinceye kadar, kızın başka biri ile evlenmesine izin verilmiyordu (El-Ramli 1311: 20).

Evlilik sözleşmeleri herhangi bir belge düzenlenmeden karara bağlandığı için, insanlar gerçeğe uymayan taleplerde bulunabiliyorlardı, örneğin evlenmek üzere olan bir genç kıza, kişiliğine ve hedeflerine zarar vermek üzere bunu kullanıyorlardı. Böylece, on dokuz yaşındaki Lebibe adındaki bir kızın evlenmesine iki gün kala, Muhammed adında bir kişi bu evliliğin gerçekleşemeyeceğini çünkü iddiasına göre söz konusu olan kızla kendi oğlunun, çocuklar henüz reşit olmadan önce evliliklerinin sözleşme ile kararlaştırıldığını iddia etti. Bundan dolayı da kadıdan, bu evliliğin durdurulmasını talep etti ve oğlu ile birkaç şahidi iki üç gün içinde getireceğine söz verdi. Bunun üzerine kadı, Muhammed tarafının iddiasını hakkıyla dinlemeden ve değerlendirmeden evliliğin gerçekleşmemesi için, Lebibe ve evleneceği kişiyi çağırıp, evliliklerinin iki hafta için ertelemelerini söyledi. Ancak on sekiz gün geçmesine rağmen davacının iddiasını kanıtlamaması üzerine kadı araştırmalar sonucu Muhammed'in iddiasının, yaygın bir gelenek olan, evlenecek çifte zarar vermek amacıyla yapılmış olduğu kararına vardı.[32]

32 Hayfa sicili, 27 Ramazan 1299; ayrıca 7 Rebiülahir 1308 davasına bkz.

Khayar el-buluğ

Henüz reşit olmamış gençlerin, doğal vekilleri ya da ona vekalet eden kişiler tarafından karara bağlanmış olan evliliklerini iptal etmelerinin hiç bir yolu yoktu. Fetvalar bu konuda çok açıktır: "Küçük erkek ve kızların evlilik (nikah) sözleşmesinin yapılması, *icbar* gücüyle kızın babasına ya da büyükbabasına aittir. Bu durumda, kız düşük mihr öngörüldüğü için açık maddi kayba uğramış da olsa, ... kendisiyle eşit olmayan seviyede (yani daha düşük toplumsal seviye)[33] biriyle de evlendirilmiş olsa da, doğal velinin yetkisini kötüye [yani çıkar amacıyla] kullandığı bilinmedikçe bu evlilik geçerlidir." (Tucker 1999: 49-52) Farklı bir deyişle, "doğal velinin bu yetkisini kötüye kullandığı cemaat tarafından saptanmışsa, bu evlilik geçerliliğini kaybeder." (Haskafi: 38) Çünkü erkek ergenliğe ulaşıp reşit olunca, otomatik olarak karısını boşama hakkına sahip oluyor, bu da kızların aleyhinde bir durum oluşturuyor. Şeriat kurallarına göre bir koca, herhangi bir neden ve gerekçe göstermeksizin eşini boşayabilir; kocanın üç kere "*tallaktuki*" (boşandın) demesi yeterlidir. Diğer taraftan eğer kadın boşanmak (*khul*) isterse, şer'i mahkemeye başvurmak zorundadır ve ancak iki nedenden dolayı ayrılmayı talep edebilir; yani reşit olmadan önce doğal olmayan velisi tarafından evlendirilmiş olması, ya da eşinin kendisiyle cinsel ilişkiye giremediği kanıtlaması gerekir.[34] Örneğin, doğal olmayan velisinin, kendisiyle eşit olmayan (daha aşağı tabakadan) biriyle evlendirmesi durumunda evlilik geçerliliğini kaybeder ve evlilik iptal olur (Haskafi: 39; bkz. El-Ramli 1311: 23). Aslında doğal olmayan velinin velayet ettiği kişi adına almış olduğu her türlü karar, çocuğun reşit olmasıyla mahkemeye çıkartılabilir. Bu şe'ri hakka khayar el-buluğ, yani seçim yapma yaşına ermek denir. Buna göre, buluğ çağına gelmeden babası ya da büyükbabası dışında bir velisi tarafından evlendirilmiş olan bir kız, evlilik yürürlüğe girmiş olsa bile evliliği iptal edebilirdi. Ama bunu yapabilmesi için, ergenliğe geçer geçmez, yani ilk adet kanamasını gördüğü zaman bu hakkını kullanması gerekirdi (Haskafi: 39). Tabii ki, kadının huzurunda kendisi lehinde tanıklık edecek kişiler bulması için halka beyanda bulunması gerekiyordu. Eğer khayar el-buluğ hakkını kullanmamağa karar verirse ve sözleşmeden haberi varsa, o zaman, kendisi için verilmiş karardan memnun olduğu düşünülürdü. Aşağıdaki Nablus mahkemesinde geçen örneğin de gösterdiği gibi, sicillerdeki davalardan khayar el-buluğun sadece kuramsal bir hak değil ama yerleşik bir adet olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır:

---

33 Evlenen tarafların "soy, hukuki konum, toplumsal sınıf ve ahlaki değerler" açısından uygunluğunu gerektiren şeri *kafa'a* kavramı ve örnekler için bkz. Tucker 1999: 41-42. Tucker özellikle "müftüler, babanın küçü kızını istediğiyle evlendirme hakkını tanıyorlar ve böylece kafa'a gerekliliklerini çiğniyorlardı fakat bu konuda babanın kararı da sorgulanmalıdır. Hayreddin El-Ramli 'zayıf kararları ve eyleminin sonucunu görme yeteneksizliği ile tanınan bir babanın kızını uygunsuz biriyle evlendirmesi durumunda, kadı müdahale edebilir ve evliliği geçersiz ilan edebilir' der" diye eklemektedir.

34 Şeri olmayan fakat geleneksel nedenlerle kadınların boşanma davası açabildikleri durumlar için bkz. Yazbak 1998: 170-177.

Nablus'un hemen yakınında yer alan al-Habala'dan, Şeyh Mahmut el-Cibavi'nin kızı Cemile, şer'i mahkemeye geldi ... ve küçük bir çocuk (*kasir*) olan Kemal İbni Abdurrahman el-Cibavi'nin velisi Şeyh Kazım aleyhinde iddiada bulundu. Şeyh Kazım ona, babasının küçük yaşta ölümünden sonra amcası Şeyh Abdurrahman'ın, Kemal'in babasının, onun velisi olarak tayin edildiğini söylemişti. Cemile davalıya seslenerek "küçüklüğümde amcam tarafından, benim velim olduğu için, halen küçük olan oğlu Kemal'le evlendirildiğim söylenmişti... Geçen Cumartesi, 15 Rebiülevvel 1329'da, ilk aybaşımı yaşayarak reşit oldum. Yani şimdi kendime sahibim (*malektu nefsi*) ve daha önce sözü geçen Kemal'le evliliğimi bozuyorum. Amcamın evinde reşit olduğuma tanık olan ve aybaşı olduğumu söylediğim kimseler var. Tuvalette su kullanırken aybaşı kanı da suyla birlikte aktı. Bunu görünce, küçük olan kuzenim Kemal'le evliliğimi bozmaya karar verdim (*ikhtartu nefsi*) dedim. Cemile devam ederek, "şimdi mahkemeye gelip sizden evliliğimi hükümsüz kılmanızı ve küçük Kemal'in velisini benden uzak tutmanızı istiyorum" dedi.

Kadı Cemile'nin iddiasını sorduğunda, Kemal'in velisi kızın, açıkladığı gibi yaşının geldiği ve kendisini bildiği iddiasını reddetti. Bunun üzerine kadı, dava kopyasını da göndererek müftüye başvurmaya karar verdi. Müftü şöyle cevap verdi: "... buluğa erme kriteri olarak yaş kullanıldığında kızlar için [azami yaş] on beştir. Fakat henüz bu yaşa gelmediyse ve reşit olduğunu başka işaretler bulunduğunu [iddia ederek] söylüyorsa, eğer dokuz yaşından küçükse iddiası mahkeme tarafından dinlenmez. Dokuz yaşından büyükse ve halk nezdinde erişkin olduğunu iddia etmişse, iki koşulda, yemin etmesi istenmeden ona inanılır. Birincisi, dış görünüşünün bunu belli etmesi yani fiziki görünüşünün reşit olmuş yaşdaşlarına benzemesidir. İkincisi nasıl ergenliğe eriştiğini [anladığını] anlatmalıdır yani hamile veya aybaşı olmalıdır... Eğer yaşının geldiği kanıtlanır ve hemen ardından evliliği bozma kararında olduğunu açıklar ve bunu tanıklar önünde hemen iddia ederse ve sonra kadıya gelip hukuken boşanmak istediğini bildirirse, o zaman kadı onu boşamalıdır... Doğrusunu Allah bilir."

Fetva okunduktan sonra Cemile yaşının on dörtten büyük olduğunu doğruladı ve ilk adetini görerek rüşdüne girdiğini açıkladı. Kadı görünüşünün iddiasını doğruladığına karar verince, şimdi (ikinci) iddiasını kanıtlaması gerekiyordu: aybaşı kanını görür görmez evliliğini bozmak istediğini bildirdiğini. Böylece Cemile şahitlerini çağırdı... Her biri aşağıdaki gibi ifade verdiler: "15 Rebiülevvel 1329 Cumartesi günü, ötekilerle evde otururken... Cemile gelerek odanın girişinde durdu ve önümüzde şöyle dedi: 'Şimdi ergenliğime eriştim ve (aybaşı) kanımı görümce, küçük Kemal'le olan evliliğimi bozdum.' Sonra benden ve ötekilerden şahidi olmamı istedi." Şahitlerini dinledikten sonra kadı Cemile'den ergenliğe eriştiğini anladığı anda evliliğini bozmaya karar verdiğine dair yemin etmesini istedi ve o da yemin etti. Biz de (yani kadı) buna göre Cemile ile amcasının oğlu küçük Kemal arasındaki evlilik akdinin (*akd el-nikah*)

bozulduğunu ve onun ve velisinin ondan uzak durmasına karar verdi. 25 Rebiülsani 1329'da sicile işlendi.[35]

Doğal olarak Cemile'nin dava açma konusunda ailenin yetişkin üyeleri tarafından yönlendirilip yönlendirilmediği akla geliyor - khayar el-buluğ gelinin ailesinden velisinin kararını beğenmemiş olanlar için önceden düzenlenmiş olan bu evlilik sözleşmesini iptal etmenin son fırsatıydı. Bu kızın kendi inisiyatifi de olmuş olabilir. Bu örnekte elimizde, yalnız kanuni haklarından ve uygulamak durumunda olduğu karışık işlemlerden haberdar olmayan, bizim için kadınlığının fiziksel ayrıntılarını açıkça dile de getiren bir kız var. Sicillerde buna benzer birçok dava kaydı olduğundan, genç kadınların istenmeyen koca adayından kurtulma olanağı tanıyan khayar el-buluğ uygulamasından açıkça bilgileri olduğu anlaşılıyor. Bunu ya büyük bir ablalarından duymuş ya da bu stratejiyi başarıyla kullanmış mahalledeki kız arkadaşlarını görmüşlerdi. Burada Cemile'nin kanıtlaması önemli olan nokta ise, evliliği iptal etmeğe karar vermesi ile ilk adet görmesinin aynı zamana denk gelmiş olması. Eğer bir kadın bunu ispatlayamazsa, örneğin mahkemeye şahit getiremezse, khayar el-buluğ hakkını kaybeder.

Diğer taraftan, kadınların hakları olduğunu düşündükleri ve elde etmeye çalıştıkları konular için mahkemelerde uyguladıkları bazı diğer stratejilerde olduğu gibi, khayar el-buluğ, ailelerin mahkemenin huzuruna çıkmadan önce üzerinde anlaşmış oldukları bir tercih yolu da olabiliyordu. Sonraki yanış anlamaları ve oluşabilecek iddiaları engelleyebilmek için her iki tarafın da kadının hukuki onayına ve mahkeme kaydına ihtiyaçları vardı. İki tarafın ya da ailelerin böyle anlaşmaya varmadıkları durumda, kızın kahayar el-buluğ hakkını kullanmasını engellemenin yolları bulunabiliyordu. Böyle bir dava örneğinde:

Ergenliğe ulaşmış bakire bir kız olan Şamsa, kadının önünde şu ifadeyi verdi. "Beş yıl önce halen ergenliğe erişmemişken (*kasire*), üvey ağabeyimin beni (eş olarak) davalı olan kişiye verdiğini öğrenmiştim... 19 Zilhicce 1313 Pazartesi günü, ilk adet kanamamın olduğunu görerek reşit olduğumu anladım. Bunu görür görmez hemen evdekilere: "yaşıma erdim (*adraktu*) ve davalı ile olan evliliğimi iptal ettim (*fesakhtu*)" diyerek buna şahit olmalarını istedim. Şamsa mahkemeden davalının kendisinden uzak tutulmasını talep etti. Diğer taraftan davalı, "dokuz yıl önce ben ve davacı henüz reşit değilken, kızın babası onu bana (müstakbel eş olarak) verdi. Babam o zaman bu evliliği kabul etti ve babalarımız 960 kuruşu müeccel mihr ve 200 kuruş sonradan ödenecek mihr üzere anlaştılar. Müeccel mihrde gelinlerin töreler gereği vereceği bazı takılar da vardı. Hem teklif hem de kabul dört şahidin gözü önünde gerçekleşti" dedi. Davalı, kızı evlendirenin üvey ağabeyi olduğunu ve kızın evliliği iptal etme kararını kabul etmiyordu.

35 Nablus sicili, c. 43, s. 196.

Kadıdan, evliliğin kurallarına uygun olarak, peşin mihr ödemesi yapıldıktan sonra kızın kendisine verildiğine hükmetmesini istedi. Bunun üzerine kadı kıza, kendisinin davalıya, babası tarafından verilip verilmediğini sordu. Kızın bu durumu reddetmesi üzerine kadı davalıya, tanıklarını getirmesini söyledi ve hepsi davalı lehinde tanıklık yaptı. O zaman kadı aşağıdaki şekilde karar verdi: "Şamsa'nın hukuken davalının eşi olduğu kanıtlanmıştır ve davalının mihr ödedikten sonra kocasına dönmesine karar verilmiştir."[36]

Cemile'nin stratejisine benzer olmasına rağmen, Şamsa evliliğini bozma isteğini mahkemede kabul ettirmeyi başaramadı – eğer gerçek niyeti bu idiyse. Bu örnekte de, kendi kararıyla mı yoksa başkasının kararıyla mı mahkemeye çıktığı belli değilse de, davalının, evliliğin kızın babası yani doğal velisi tarafından yapıldığını belirten tanıkları getirmesi ile, Şamsa'nın duruşmada başarısız olacağı açıktı (ve o da bunu bilmeliydi). Bu örnekte de mahkemenin, evliliğin iptalinden ziyade geçerliliği konusunda - gelecek göz önünde bulundurarak – bir belge vermesi amaçlandığı izlenimi doğuyor. Aynı zamanda bu örnekte, Cemile'nin aksine Şamsa'nın kendi lehinde tanıklık edecek şahitleri bulamadığını görüyoruz. Diğer bir deyişle, bu davada, taraflar mahkeme huzuruna çıkmadan önce, Şamsa'nın üvey ağabeyinin kendisini beş yıl önce evlendirdiğini ifade eden uydurma bir anlatımda bulunacağı ve kocasının bu evliliğin dokuz yıl önce babaları tarafından gerçekleştirildiğine dair tanıklar getireceği konusunda anlaşma yapmış olabilirler. Burada gene en fazla dikkatimizi çeken nokta, kızın mahkemeye ilk adet kanamasını ne zaman ve nasıl olduğunu anlatırken herhangi bir çekingenlik ya da sıkılma hissetmemiş olmasıdır.

Bu durum da beni, başlangıçta belirttiğim, bizim çağcıl Filistin toplumunun cinsellik yaklaşımı ile modern dönem öncesi Müslüman toplumların yaklaşımı arasında kopuş olduğu görüşüme getirmektedir. Sicillerin 'geçmiş'e bir 'pencere' açtığı, sorduğumuz sorulara bir çerçeve çizmekte yardımcı olduğu düşüncesindeyim, fakat belki de burada 'sorun' biziz, "geçmişimize bakış biçimimiz".

36 Nablus sicili, c. 33, s. 1.

Kaynaklar

Giladi, A. (1992), *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, Houndmill ve Londra.

Giladi, A. (1995), "Saghir", *Encyclopedia of Islam*, y. ed., c. 8, 821-827.

Haskafi, M. Ala-Udin (t. y.), *The Durr Ul-Mukhtar Being the Commentary of the Tanvirul Absar of Muhammad Bin Abdullah Tamartashi*, çev. B. M. Dayal.

Lamdan, R. (1996), "Child Marriage in Jewish Society in the Eastern Mediterrenean during the Sixteenth Century", *Mediterranean Historical Review*, 11/1.

Levy, R. (1969), *The Social Structure of Islam*, Cambridge.

Meriwether, M. L. (1996), "The Rights of Children and the Responsibilities of Women", A. El-Azhary Sonbol (ed.), *Women the Family and Divorce Laws in Islamic History*, Sirakuza. 219-235.

Meriwether, Margaret L. ve Judith E. Tucker (1999), *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, CO, ve Oxford.

Motzki, H. (1996), "Child Marriage in Seventeenth Century Palestine," M. Khaled Masud, B. Messick ve D. Powers (ed), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their fatwas*, Harward, Cambridge ve Londra.

El-Ramli, Hayreddin (1311), *Al-Fatawa al-Khayriyya li-Naf' al-Bariyya*, İstanbul.

Pierce, L. (1997), "Seniority, Sexuality and Social Order: Ther Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society", M. C. Zelfi (ed.), *Woman in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leiden, New York ve Köln.

al-Sarkhasi, Shams al-Din (1978), *Kitab al-Mabsut*, Beyrut.

Sonbol, El-Azhary (1996), "Adults and Minors in Ottoman Shari'a Courts and Modern Law", A. El-Azhary Sonbol (ed.), *Women the Family and Divorce Laws in Islamic History*, Sirakuza. 236-256.

Tucker, J. E. (1988), "Marriage and Family in Nablus,1720-1856: Toward a History of Arab Marriage", *Journal of Family History*, 13/2, 165-179.

Tucker, J. E. (1991), "Ties that Bound: Women and Family in Eigheenth and Nineteenth Century Nablus", *Women in Middle Eastern History; Shifting Boundaries in Sex and Gender*, Nikki R. Keddie ve Beth Baron (ed.), New York, 238,242.

Tucker, J. E. (1999), *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkley, Los Angeles ve Londra.

Yazbak, Mahmoud (1998), *Hafia in the Late Ottoman Period, 1864-1914: A Muslim Town in Transition*, Leiden.

Ze'evi, D. (1996), *An Ottoman Century, The District of Jerusalem in the 1600's*, New York.

Osmanlı Son Döneminde Iskat-ı Cenin Meselesi

Selçuk Akşin SOMEL[*]

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda çocuk düşürme konusu, üzerinde henüz pek az çalışılmış bir meseledir. Bunun bir nedeni, bizatihi tarihin bir alt disiplini olarak cinsellik araştırmalarının oldukça yeni sayılabilecek bir vaka oluşudur. Bir diğer sebep ise Şer'iyye Sicilleri türünden toplumsal tarih için oldukça vaadedici birincil kaynakların henüz yeterince incelenmemiş olmasıdır.[2] Bu makalenin sınırlı gayesi 19.yüzyıl boyunca ıskat-ı cenine[3] karşı Osmanlı Devleti'nin uyguladığı önleyici politikaları tartışmak olacaktır.

Iskat-ı cenin konusunu öncelikle Osmanlı Devleti'nin toplumsal sağlık ve nüfus

* Bilkent Üniversitesi öğretim görevlisi.

1 Bu makalenin hazırlanması esnasında yaptıkları katkılar dolayısıyla Dr.Oktay Özel, Fatih Bayram, Bahar Çolak ve Tuba Demirci'ye teşekkür ediyorum.

2 Şer'iye sicillerinin toplumsal tarih incelemelerinde kullanılmasına ilişkin bir öncü örnek için bkz. Tülay Artan (editör). *18.Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).

3 *Iskat-ı cenin* terimi için Ş.Sami'nin *Kamus-ı Türki*'si "rahimden kasden çocuk düşürmek veya düşürtmek cinâyeti", F.Devellioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Lûgatı* "çocuk düşürme; yok etme; hükümsüz bırakma; ölünün azapsız kalması için dağıtılan sadaka", Sir J.W.Redhouse'un *Turkish and English Lexicon. New Edition*'unda ise "abortion; miscarriage" anlamları verilmekte. Belgelerden çıkarılan anlama göre *ıskat-ı cenin* kavramı ceninin gerek istem dışı düşük olması, gerekse bilerek düşürülmesi yada aldırılması, yani kürtaj karşılığında kullanılıyor. Bu makalede *ıskat-ı cenin* terimi bebek doğumunu önleyici istemli davranışların tümünü karşılayacak biçimde kullanılacaktır.

politikalarını şekillendirme süreci çerçevesinde ele almakta fayda vardır. Bu anlamda çocuk düşürme meselesinde devletin geliştirdiği tutumu Tanzimat reformları çerçevesinde modernleşmeci bürokratların giriştikleri toplum mühendisliği projelerinden ayırmak doğru olmaz.

Osmanlı İmparatorluğında toplum sağlığı konusu reform çağı öncesinde vakıf medreselerine bağlı darüşşifalara ve bimarhanele bırakılmıştı. Bu anlamda hastaneler devlete bağlı olmayıp özerk bir niteliğe sahiptiler. Söz konusu geleneksel tutumdaki değişimin ilk belirtisi Nizâm-ı Cedid reformları sırasında görülmektedir. III. Selim devrinde 1804'te Tıbbhâne adıyla bir devlet hastanesi açılmasının gündeme geldiği anlaşılıyor. 1806'da ise Taşkızak Tersanesi'nde donanma için hekim yetiştirmek üzere tıp okulu açılmıştır. Ne var ki 1807'de patlak veren Kabakçı Mustafa İsyanı bu projelerin gelişmesini önlemiştir.[4]

Bir devlet hastanesi düşüncesinin bu devrede ortaya çıkması toplum sağlığı konusunda Osmanlı Devleti'nin girişimci ve müdahaleci bir tutum takınmaya eğilim gösterdiğinin bir belirtisidir. Böyle bir ihtiyacın hissedilmesi ise muhtemelen 1774 sonrasında Rusya ve Avusturya gibi güçlü komşular karşısındaki askerî zaafın apaçık ortaya çıkması ve bu durumla bağlantılı olarak kapsamlı bir idarî ve toplumsal yeniden yapılandırma süreci ve nüfus azalmasını önleyici demografik politikalar uygulama gereksinimini ortaya koymaktadır. Nitekim devlet eliyle reform girişimlerinin yeniden olanaklı olduğu Vaka-i Hayriye sonrasında atılan ilk kurumsal adımlardan birinin 15 Şaban 1242 / 14 Mart 1827 tarihinde açılan Tıbbhâne-ı Âmire ve Cerrahhâne hastaneleri olduğunu görüyoruz. Söz konusu hastanelere 1831 yılından itibaren Fransız ve Macar hekimler atanmış, ve 1838'de Tıbbhâne-i Âmire'nin başına getirilen Avusturyalı doktor K. A. Bernard ile birlikte deneysel bilimlere dayalı bir tıp okulu şekillenmeye başlamıştır.[5]

Devletin toplum sağlığı konusunda müdahaleci eğilimine diğer bir gösterge, 1836'den başlayarak karantina teşkilâtının (*tahaffuzhâne*) oluşturulmasıdır. Başta İstanbul olmak üzere imparatorluğun farklı bölgelerinde yüzbinlere varan sivil nüfusu kıran veba, kolera ve tifüs gibi salgın hastalıklar karantina uygulamasıyla önlenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede 1838'de sonradan adı *Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye* olacak olan *Meclis-i Tahaffuz-i Ûlâ* kurulmuştur. Sonuç olarak 1843'den sonra veba salgını Anadolu ve Rumeli'de artık görülmeyecektir.[6] 1836 yılından 1876 yılına değin halk sağlığının farklı

4 A.Süheyl Ünver. "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar." *Tanzimat I.* 2.baskı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999), 935; Arsen Yarman. *Osmanlı Sağlık Hizmetlerinde Ermeniler ve Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Tarihi* (İstanbul: Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı, 2001), 206, 210.

5 Ünver, 937-940; Yarman, 210-212.

6 Ünver, 947-948; Anne Marie Moulin. "L'hygiène dans la ville: la médecine ottomane à l'heure pastorienne (1887-1908)." Paul Dumont ve François Georgeon (haz.). *Villes ottomanes à la fin de l'Empire* (Paris:

yönlerine (karantina, tabiplik, cerrahlık, dişçilik, ebelik, eczacılık, aşı zorunluluğu vb. konulara) ilişkin 43 talimat ve nizamname çıkarılmıştır, ki bu rakam devletin bu konuya artan ölçülerde verdiği önemin somut bir göstergesidir.[7]

... oğlan işi çıkarmağun 'ilacının tarikasın bildürür...

Öyle görünüyor ki Osmanlı yönetiminin ıskat-ı cenin hususunda biçimlendirmeye başladığı önleyici siyaset muhtemelen yukarıda sözünü ettiğimiz toplum sağlığı alanında giderek artan müdahaleci eğilimin bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Aşağıda görüleceği üzere çocuk düşürmeye karşı somut, fakat kısıtlı önlemler III.Selim döneminden başlayarak kendini göstermiştir. İlginçtir ki II. Mahmud'a bir anlamda rakip olan Kavalalı Mehmed Ali Paşa Mısır'ında aynı devrede benzeri adımlar atılmaktaydı. Mısır ordusunun sağlık gereksinmelerinin karşılanması çerçevesinde Fransız doktor Antoine Barthelme Clot (Bey) 1827'de modern bir tıp okulu kurmuştu. Bunu 1832'de topluma hizmet çerçevesinde açılan ebe mektebi izlemiştir. İleride belirtileceği üzere çocuk düşürmeye karşı alınan başlıca önlemlerden birisi ebelerin kontrol altına alınmasıdır.[8]

19. yüzyılın ilk yarısına ilişkin çizdiğimiz bu genel çerçeveden sonra makalenin asıl konusu olan ıskat-ı cenin meselesine geçebiliriz. Burada önce İslam hukuku açısından çocuk düşürme sorunu gözden geçirildikten sonra Osmanlı idaresinin 19. yüzyıldaki uygulamalarına bakılacaktır.

L'Harmattan, 1992), 186-209; Daniel Panzac. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850).* Çeviren Serap Yılmaz (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 220-221, 233; Nuran Yıldırım. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Koruyucu Sağlık Uygulamaları." *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi.* 5.Cilt (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1322-1323.

7 Ünver, 954-956.

8 Mervat F. Hatem. "19.Yüzyıl Mısır'ında Sağlık Mesleği ve Kadın Bedeninin Denetlenmesi." Madeline C. Zilfi (haz.). *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları.* Çeviren Necmiye Alpay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 64, 66-67.

Şeriat Açısından Iskat-ı Cenin

Osmanlı Devleti varolduğu sürece Sünnî İslamî bir kimliğe sahip olduğunu biliyoruz. Devletin söz konusu özelliğini gözönünde bulundurarak, önce çocuk düşürme/kürtaj hususunda klasik İslam şeriatının tutumunu ele almakta fayda vardır. Şeriatın ana kaynağı olan Kuran-ı Kerim ıskat-ı cenin konusunda bize doğrudan bir ipucu vermiyor. Konumuzla dolaylı bir ilgisi olacak tek âyet bir Câhiliye çağı uygulaması olan çocuk öldürme fiilinin yasaklanmasına ilişkindir. Bu âyet, Allah'ın insanları rızıklandırması dolayısıyla fakirlik nedeniyle çocuk öldürmenin büyük bir günah olacağını bildiriyor.[9]

Şeriatın klâsik yorumlarını oluşturan dört fıkıh mezhebi ve Şiîliğin mezheplerine bakıldığında, Hanefî, Şafiî, Malikî, Hanbelî, Caferî ve Zeydîliğin iskat-ı cenin meselesine birbirinden oldukça farklı yaklaşımlar sergilediği dikkati çekiyor. Sözü edilen mezhepler arasında çocuk düşürme konusunda Hanefî ve Zeydî fıkıh kesimlerinin liberal bir tutum benimsediklerini görüyoruz. Klâsik Hanefî ictihadına nazaran dölün rahime yerleşmesinden başlayarak ilk 120 gün dahilinde çocuk aldırmakta dinen bir sakınca yoktur, zira söz konusu süre zarfında ceninin tam bir insan ruhuna sahip olduğuna, yani can kazandığına inanılmamaktadır. Şayet bu devrede yapılan kürtaj belirli meşru nedenlere dayanmıyorsa işlem dinen mekruh olmakla beraber haram değildir. Meşru nedenlerin başlıcaları anne adayının bebeği emzirememe durumu ve ailenin bir sütanne sağlayacak maddi olanaklara sahip olamamasıdır. Bazı Şafiî fakihlerinin de bu Hanefî görüşüne yakın tutum aldıklarını görmekteyiz. Kürtaj konusunda herhalde en liberal yaklaşımı sergileyen Zeydîlik'e göre ceninin can kazanması öncesinde herhangi bir meşru bir sebep olmaksızın iskat-ı cenin uygulamakta dinen sakınca yoktur. Buna karşılık Malikî ve Hanbelî yaklaşımına bakıldığında, bu iki mezhebe mensup fakihler genelde hangi koşul olursa olsun çocuk düşürmenin haram olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. Ancak bazı Hanbelî hukukçular zorunluluk hallerinde ilk 40 gün içinde çocuk aldırılmasına izin vermektedirler. Söz konusu fıkıh mezheplerinin fikir birliği içinde oldukları tek husus dölün rahme girmesinden dört ay sonra yapılacak kürtajın bir cinayet sayılacağıdır. Öte yandan hemfikir olunan bu dört aylık süre dahi, şayet annenin ölüm riski tıbben sâbit ise, bir yana bırakılabilmektedir. Zira İslam fıkıh ilkelerinden biri olan "gövde daldan daha ehemmiyetlidir" prensibi uyarınca annenin yaşamı ceninin hayatına göre öncelikli olarak kabul edilmektedir.[10]

9 İsrâ Suresi 31. Âyet : و لاتقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقهم و أياكم ان قتلهم كان خطاً كبيراً.

10 B.F. Musallam. *Sex and society in Islam. Birth control before the nineteenth century* (Cambridge; London; New York: Cambridge University Press), 10-11, 57-59; Abdel Rahim Omran. *Family Planning in the Legacy of Islam* (London and New York: Routledge, reprint 1994), 8, 9; Mustafa Öztürk. "Osmanlı Döneminde Iskat-i Ceninin Yeri ve Hükmü." *Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)* 1987 I (1), 199. Ayrıca bkz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde Orhan Çeker, "Çocuk Dü°ürme," (cilt 8), Muhsin Koçak, "Gurre," (cilt 14), ve Mustafa Uzunpostalcı, "Cenin," (cilt 7) maddeleri.

Diğer çoğu İslam Türk devletlerinde olduğu üzere Osmanlı devlet İslamının da Hanefî fıkıh mezhebini hukuk düzenine esas olarak kabul ettiğini biliyoruz. Dolayısıyla Hanefî mezhebi bakış açısını göz önünde bulundurarak Osmanlı İmparatorluğu'nun en azından Anadolu ve Rumeli gibi çekirdek bölgelerinde ıskat-ı cenin konusunun oldukça liberal bir tutumla ele alındığını varsayabiliriz. Ancak diğer taraftan, Osmanlı İslam hayatının aynı zamanda Tasavvuf kültürü tarafından derin bir biçimde yoğrulduğu gerçeğini görmezden gelemeyiz. Bu çerçevede büyük Sufî âlimi ve hukukçusu İmam Gazalî'nin (ö.1111) Osmanlı dinsel düşünüşünü ve hissiyatını kuvvetle etkilediği bir gerçektir.[11] İmam Gazalî'nin aile planlaması meselesine nasıl yaklaştığına baktığımızda, bu âlimin bir taraftan "geriye çekme" (*'azl*; *coitus interruptus*) gibi gebelik önleyici yöntemleri önerdiğini, ama öte yandan her türlü çocuk aldırma uygulamasını ilke olarak cinayet kabul ettiğini görüyoruz.[12] Sadece bu örnek bile Osmanlı kültür yaşamının gerçekte birbirinden oldukça farklı ve hatta birbiriyle tenakuz edebilen dinsel ve hukuksal yaklaşımların etkisi altında olduğunu gösteriyor.

Gündelik ve pratik sorunlara ilişkin şeyhülislamlar ve diğer bazı müftülerin fıkhî görüşlerini içeren fetva mecmualarına bakıldığında da kürtaj konusunda araştırmacıyı aydınlatabilecek yargılara rastlayamıyoruz. Fetva mecmualarında çeşitli cinsellik konularına dair (zina, fücur/ensest, eşcinsellik vs.) pek çok hukukî yargıya rastgelinse dahi bu makalenin yazarı ıskat-ı cenin meselesine dair şimdiye kadar bir fetvaya rastlayamamıştır.[13] Esasında ıskat-ı cenin konusunun fetva mecmualarında görülmeyişi Hanefî mezhebinden bildiğimiz liberal yaklaşımın gerçekten de Osmanlı toplumu açısından vâki olması olasılığını akla getirmektedir. Söz konusu olasılığı destekleyen diğer bir karine tanınmış Osmanlı fıkıhçısı Molla Hüsrev'in eseri olan *Dürerü'l-Hükkâm*'da göze çarpmaktadır. II. Mehmed'in saltanatının son yıllarında yazılan ve bir hukuk klasiği sayılan bu kitapta, kocasının rızası olmaksızın bilerek çocuğunu

11 Halil İnalcık. *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600* (New Rochelle; New York: Orpheus Publishing, 1973), 166, 175-177; Cevat İzgi. *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), I: 79, 100; İsmail Hakkı Uzunçarşılı. *Osmanlı Tarihi* (7.baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), I: 25, 530-535, II: 655; a.y. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (2.baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984), 24 dn.1, 75-76, 230.

12 Musallam, 18; Omran, 9, 137.

13 Bkz. M. Ertuğrul Düzdağ. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972); Zembilli Ali Efendi. *El-Muhtarat Minel Fetava (Seçme Fetvalar)*. Çeviren ve sadeleştiren: İbrahim Ural & M.Ali Sarı (İstanbul: Fey Vakfı, 1996); Gökçen Art. *Şeyhülislam Fetvalarında Kadın ve Cinsellik* (İstanbul: Çiviyazıları, 1996); Colin Imber. *Studies in Ottoman History and Law* (İstanbul: Isis, 1996). Sünnî ortodoksinin giderek kuvvetle hissedildiği 18. ve erken 19. yüzyılın fıkıh yaklaşımlarını büyük ölçüde yansıtan ve bu devre şeyhülislamlarının fetvalarını toplayan *Fetva Mecmuası*'nda (Kostantiniyye: Dârü'l-Tıbaatü'l-Ma'mûre (İbrahim Sâ'ib), 1237/1822) ceninle ilgili meseleler sadece fötusun anne iradesi dışında düşmesiyle bağlantılı olarak çocuğun düşmesine neden olan şahsın mağdureye tazminat olarak diyet ödemesi çerçevesinde ele alınmaktadır (s. 618, 620, 621).

düşüren bir kadının eşine *gurre* (tazminat) ödemesi gereği vurgulanıyor. Şayet kadının bu edimi neticesinde bebek ölü doğarsa veya doğumdan hemen sonra ölürse kadının kocasına *diyet* ödemesi gereğinin altı çizilmekte.[14] Söz konusu ifadeleri tersten okuyacak olursak, kocanın rızası dahilinde yapılacak kürtajın bir suç olarak görülmediği zımnen anlaşılmakta. Aynı tutumu biz 19.yüzyıl sonlarında, Mecelle Cemiyeti üyelerinden Ömer Hilmi Karinabâdîzâde'nin 1884'de telif ettiği ve Mekteb-i Hukuk öğrencilerine de okutulan Şer'î *Kanun Mecmuası*nda da rastlıyoruz. Bu kanun mecmuasının 135. maddesine göre bir kadın kocasının izni olmaksızın çocuk düşürücü bir ilâç kullanarak ıskat-ı cenine neden olursa hem kocasına gurre ödemesi gerekir, hem de ceninin mirasından yoksun kalır. Ama eğer kocası çocuk düşürmeye izin verdiyse kadın ne gurre ile yükümlüdür, ne de ceninin mirasından mahrum olur.[15]

Yukarıda belirtilen noktalara rağmen, Şer'iyye Sicilleri'nde yapılacak kapsamlı araştırmaların sonuçlarını görmeksizin ıskat-ı cenin uygulamalarının toplumsal yaygınlığı hususunda kesin bir hükme varmak doğru olmayacaktır. Sadece şunu belirtmekle yetinelim ki 18.yüzyıl sonları ve 19.yüzyıl başlarında Osmanlı toplumunu gözlemleyen yabancı gezginler Müslümanlar arasında kürtajın serbestçe ve sınır tanımaksızın tatbik edildiği, ve [bu gezginlerin Hıristiyan bakış açısı uyarınca] Müslüman nüfusta bu hususa dair ahlâkî bir kaygının bulunmadığı konusunda kayıtlarla karşılaşıyoruz. Ayrıca 19.yüzyıl öncesi Mısır'ında çocuk aldırmanın sınırsızca yapıldığına dair bilgilere sahibiz.[16]

Osmanlı modernleşme dönemi öncesine ilişkin yukarıdaki gözlemlerden sonra reform çağında kürtajı önlemek konusunda Osmanlı idaresinin geliştirdiği politikalar ele alınacaktır.

1786-1838 Devresinde Çocuk Düşürme Meselesi ve 1838 Fermanı

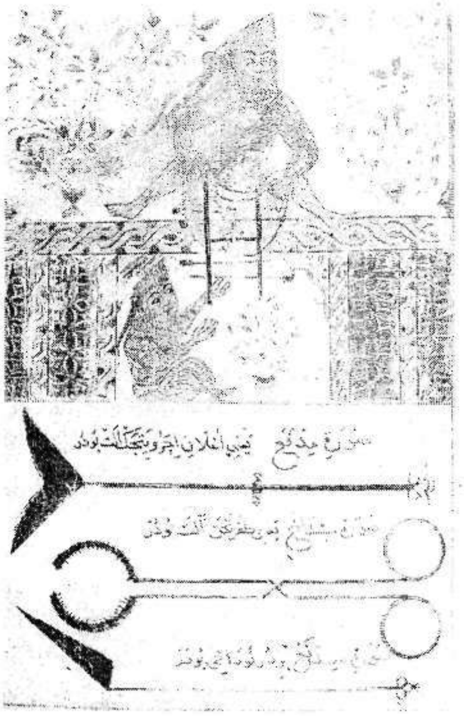
Iskat-ı ceninin önlenmesi konusunda kararlı ve kapsayıcı bir devlet politikası ilk defa 20-30 Şaban 1254/8-18 Kasım 1838 aralığında, yani II.Mahmud döneminin son

14 Molla Hüsrev. *Dürerü'l-Hükkâm*. Cilt 2 (İstanbul, 1317), 104-106; Ahmet Akgündüz. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. Cilt 1 (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 122.

15 Ahmet Akgündüz. *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyâtı* (Diyarbakır, 1986), 905-906; Öztürk, 202.

16 Fanny Davis. *The Ottoman Lady. A Social History from 1718 to 1918* (New York; Westport, Conn.; London: Greenwood Press, 1986), 40; Hatem, 67; Bülent Özdemir: *Ottoman Reforms and Social Life: Reflections From Salonica, 1830-1850* (Ph.D. Dissertation. CBOMGS, School of Historical Studies, The University of Birmingham, March 2000), 74-75; François Charles Hugues Laurent Pouqueville. *Voyage en Morée, à Constantinople, en Albanie, et dans plusieurs autres parties de l'Empire othoman pendant les années 1798, 1799, 1800 et 1801* (Paris: Gabon, 1805), Vol.1, 265; Traian Stoianovich. *A study in Balkan civilization* (New York: Knopf, 1967), 135-136.

yıllarında neşredilen ayrıntılı bir ferman ile birlikte formüle edilmiştir.[17] Bu belge, kapsamı ve sonuçları itibariyle Osmanlı kadını ve cinselliği açısından belirleyici bir öneme sahiptir. Ayrıca, esasında münhasıran Şeriat sahasına dahil sayılan bir özel hukuk meselesi, ve üstelik de kadın cinselliğine ve tenâsüle dair bir sorun, öyle görünüyor ki ilk kez devlet politikasının bir nesnesine dönüşmüştür.



... Şol aletlerün suretlerün bildürür kim ana karnında ölen oğlanı çıkarmakda isti'mal olur.

Ancak, birazdan ele alacağımız bu ferman ve içeriğinin doğrudan doğruya 1830'lu yıllar II.Mahmud bürokrasisinin bir ürünü olarak görmek de doğru olmayacaktır. 1830'lu yıllar öncesinde de ıskat-ı cenini önlemeye yönelik bazı uygulamalar olduğunu gözlemliyoruz. III.Selim'in tahta çıkmasından hemen bir ay sonra, Mayıs 1789 tarihinde yayınlanan bir ferman çocuk düşüğüne yol açabilecek ilaçların tabipler ve eczacılar tarafından satışını yasaklıyordu. Önceleri sadece İstanbul sahasıyla sınırlı olan bu karar ek bir ferman neşredilerek imparatorluğun diğer vilayetleri için de geçerli kılınmıştır.[18] Bundan üç yıl önce, Ocak 1786'da neşredilen başka bir fermanın konusu yasaklanmış bitkileri satan bir gayrı Müslim aktarın cezalandırılmasına ilişkindir. Yasak bitkilerin neler olduğu konusunda ferman bizi aydınlatmasa bile bunların büyük bir olasılıkla çocuk düşürücü otlar olabileceği varsayılabilir.[19] Yeniçeriliğin ilgasından kısa bir zaman sonra, Mart 1827 tarihinde yayınlanan bir emir uyarınca hamile kadınlara çocuk düşürücü ilaç temin eden iki Musevi ebeye (bu ebelerden birisinin lakabı *kanlı ebe* idi) Selânik'e sürgün cezası verildiğini görüyoruz. Aynı emrin bir parçası olarak, gayrı Müslim cemaat başlarına ıskat-ı cenin işlerine karışan cemaat üyeleri aleyhinde

17 *Muharrerât-ı Nâdire.* Cilt 18 (t.y.), 750-755; Ahmed Lûtfi. *Târîh-i Lûtfi.* Cilt 5 (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1302), 135-136; Öztürk, 200; Ünver, 950, 954. Fermanın aslı ve çevrimyazısı M.Öztürk tarafından yayınlanmış (Öztürk, 203-208) olmakla beraber eksikler ve okuma hataları bulunmasından ötürü fermanın düzeltilmiş çevrimyazısı ve aslının (Konya Şer'iyye Sicili, no.83, s.80) fotokopisi bu makalenin ekinde (Ek I ve II) yeniden verilmiştir.

18 BOA Cevdet Sıhhiye 1026 – N 1204 İlâm.

19 BOA Cevdet Sıhhiye 380 – 5 Ra 1200.

soruşturma açılması konusunda buyruklar verildiği dikkati çekmekte.[20] Zikredilen bu olgular 1838 öncesinde de ıskat-ı cenini önleyici idarî adımlar atıldığını bize gösteriyor. Söz konusu tutum 1838 fermanıyla birlikte çok daha sistematik ve tutarlı bir nitelik kazanmış, ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına değin devam etmiştir.

1838 fermanı esasında sırasıyla Meclis-i Umûr-ı Nâfia, Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî ve Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye tarafından hazırlanan belgelere dayanılarak neşredilmiştir. Sözü edilen fermanın devlet politikalarını belirlemede kilit rol oynayan bu üç yüksek düzeyli bürokratik kurulda tartışılarak biçim kazanmış olması ıskat-ı cenin meselesinin devlet ricâli indinde sahip olduğu kritik öneme işaret etmektedir.

Birinci belge, Meclis-i Umûr-ı Nâfia'nın hazırladığı bir rapordur. Metin bir devletin gücü ve şânının yükselmesinin nüfus sayısına dayandığını vurgulamakla başlıyor.[21] Bundan dolayı devletin en önemli meselelerinden birisi bir yandan nüfus artışını teşvik edecek önlemleri alırken öte yandan ise nüfus azalmasına neden olacak koşulları bertaraf etmek olacaktır.[22] Rapor bundan sonra insanların tenâsülü ve ekonomik yaşamın korunmasının gerek akılcı kanıtlar ve gerekse dinsel deliller dolayısıyla ilâhî bir gereklilik olduğunu vurguluyor.[23] Söz konusu ilâhî gerekliliğe karşın Osmanlı tebaası ve özellikle de İstanbul nüfusu ıskat-ı cenin gibi Allah'ın rızasına ters düşen ve çirkin bir fiili âdet halinde işlemektedirler.[24] Raporun iddiasına göre cenini büyüten Allah olduğundan ıskat-ı cenin bir ruhun öldürülmesi anlamına gelmektedir, ve dolayısıyla çocuk düşürme ağır bir günah olup bu suçu sık işleyenler öbür dünyada Allah'ın cezasına maruz kalacaklardır.[25] Ayrıca, acele olarak kürtaj yaptırıp sakat kalanlar ve ölüme neden olabilecek ilaçlar uygulayıp yaşamlarını kaybedenler bu felâketlere müstahaktırlar.[26] Bu argümanların sonunda kürtajın gerek Allahın emrine aykırı, gerekse nüfusun azalmasına yol açan bir gelenek olduğu vurgulanıyor.[27]

---

20 BOA Cevdet Sıhhiye 437 – 12 Ş 1242 Buyruldu.

21 "Bir devletin tezâyüd-i miknet ü kuvveti ve tevâfür-i şevket ve saltanatı zîr-i destânî olan ahâlisiniñ vefretine menût olmağla." *Muharrerât*, 750.

22 "Her halde halkıñ teksîrine sarf-ı himmet ve tenâkus-ı ahâliyi müstelzim olur hâlâtıñ def' ü izâlesine bezl-i makderet eylemek emr-i ehemm.." A.g.e.

23 "Ve hıfz-ı tenâsül-i nev'-i Beni Âdem ile kârgâh-ı 'âlemiñ idâresi dahî muktezâ-yı hikmet-i Samedâniyeden idüğü emr-i gayr-ı mübhem oldığı edille-i 'akliye ve nakliye ile müsbet iken" A.g.e., 750-751.

24 "Teba'a-i Devlet-i 'Aliyyeniñ ve bâhusûs Dersa'âdet sekenesiniñ rızâ-yı Bârîye mugâyır olan ıskat-ı cenîn madde-i kabîhası misillû mürtekib oldukları 'âdet." A.g.e., 751.

25 "Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd hazretleriniñ irâde-i 'aliyyesiyle perveriş-yâfte olan cenîni ıskât 'âdetâ katl-ı nefs demek olmağla bir günâh-ı azîm ve bu husûsı mükibbe olanların mücâzât-ı uhreviyeye mazhar olacakları." A.g.e.

26 "'Âcilen dahî sakat vuku'bulur iken ba'zı mu'âlecât-ı mühlike isti'mâl eyledikleri içün kendüleri dahî telef olarak müstahakk oldukları belâ" A.g.e.

27 "Bu husûs hem irâde-i Sübhâniyyeye muhâlif ve hem tenâkus-ı ahâliyi müstevcib bir 'âdet oldığından." A.g.e.

Belgenin içerik açısından ikinci kısmı, padişahın bütün zamanını dinî gereklerin ve yasakların uygulanmasına ve Allahın kendisine emanet ettiği tüm nüfus gruplarının refah ve rahatını sağlamaya hasrettiği ifadesiyle başlıyor.[28] Bu çerçevede padişah toplum dahilinde yaygın bir gelenek olan ıskat-ı cenin uygulamasının terk edilmesine önem verecektir.[29] Rapora göre kürtaj yapılmasının iki nedeni vardır. Birincisi hedonizm ve rahata düşkünlük, ve ikincisi ise çocuk yetiştirmenin maddî zorluklarıdır.[30] Söz konusu saptamadan yola çıkarak Meclis-i Umûr-i Nâfia hedonist ve bencil nedenlerle kürtaj yapanlara zor kullanmak, ve maddî sıkıntı içinde olanlara ise yardım yapmak suretiyle ıskat-ı cenin geleneğini önlemeyi önermektedir.[31]

Belgenin konu itibarıyla son kısmı ıskat-ı cenin uygulamasını durduracak kurumsal önlemler üzerinde yoğunlaşmaktadır. İlk olarak hekimbaşının tüm ebe, tabip ve eczacıları topluma çocuk düşürücü ilaçlar temin etmemeleri konusunda uyarması önerilmektedir.[32] Ayrıca gayrı Müslim cemaatlere mensup ebe, tabip ve eczacıların halka çocuk düşürücü ilaç sağlamayacaklarına ilişkin patrik ve hahamları aracılığıyla yemin vermeleri için ayrı ayrı padişah fermanlarının neşredilmesi gerekli görülmekteydi.[33] Mahallelerde bulunan Müslüman ebelere gelince, bunlar benzeri bir yemini mahalle imamları aracılığıyla İstanbul kadısının huzurunda vereceklerdi.[34] Iskat-ı cenin suçunu sıkça işleyen kadınların çoğunun fazla çocuk sahibi oldukları saptaması yapıldıktan sonra bazılarının da tek çocuk bile olsa bunu besleyip büyütecek güce sahip olmadıkları yanlış fikri nedeniyle kendilerini çocuk düşürmeye zorunlu

---

28 "Rabbimiz Te'âlâ ve Takaddes Hazretleri zât-ı merâhim-simât-ı Hazret-i Şehinşâhîye tükenmez 'ömr ü 'âfiyet ihsân buyursun heme-ân mesâ'î-i cemîle-i Şâhâneleri icrâ-yı emr-i Rabbâniye ve men' ve ref'-i menâhîye münhasır ve dâ'imâ himem ve'l-inhamm-ı mülûkâneleri vedî'a-i Samedâniyye olan re'âyâ ve berâyânıñ istikmâl-ı emr-i refâh ve râhatlarıyle berâber mugayır-i şer'-i şerîf olan ahvâl-i müstetbi' ül-melâliñ def' ü izâlesine sarf buyurulmakda olduğu emr-i zâhir idüğünden." A.g.e.

29 "Beyne'l-ahâli cârî olan şu 'âdet-i kabîhanıñ sâye-i ma'deletvâye-i Hazret-i Hilâfetpenâhîde terk olunmasına dikkat." A.g.e.

30 "Bu hususı ba'zıları tenperverlik ve rahatı içün iltizâm ve ba'zısı dahî idâresinden 'âciz oldığına mebnî icrâsına mecbûren ikdâm etmekde olmalarıyle." A.g.e.

31 "Bir takımını tehdîd ve vesâ'il-i sâ'ire ile men' ve birazına dahî sûret-i akdârlarına va'd ile bezl-i eltâf ve 'inâyet bıyurularak olvechile bu 'âdeti def' ve ref' eylemek." A.g.e.

32 "Bu 'âdeti def' ve ref' eylemek içün ya'ni evvel emirde bi'l-cümle ebe ve etıbbâ ve eczâcılara bu husûsa dâ'ir 'ilâc vermemeleri içün ser etıbbâ'-i sultânî efendi bendeleri tarafından ekiden tenbîh olundığından." A.g.e., 752.

33 "Milel-i erba'adan ebelik ve tabâbet ve ispençiyârlık san'atında bulunanlara dahî ıskat-ı cenîn içün hiç kimesneye 'ilâc ve eczâ vermemeleri içün her birine batrik ve hahamları ma'rifetiyle yemîn verilmek üzere başka başka fermân-ı 'âlî ısdâr buyurulmak." A.g.e.

34 "Her bir mahallede bulunan ehl-i İslâm ebeleri imâmları vesâtetiyle İstanbul kadısı faziletlû efendi dâ'ileriniñ huzûruna celb ile fî-mâ-ba'd o makule sakat 'ilâcı hiç kimesneye vermemeleriçün tahlîf olunmak." A.g.e.

hissettikleri vurgulanmaktadır.[35] Bundan sonra rapor, bir ailede beşten fazla çocuk olması ve bu çocukların bakımı için maddî gücün olmadığı mahalle imamı aracılığıyla kadıya bildirilmesi durumunda devletin gerekli desteği sağlamasını önermektedir.[36] Belgeye göre bir yandan idarenin göz dağı vermesi ve korkutması, öte yandan ise verilecek bağışlar ve maddî yardımların neticesinde sonuçları ürkütücü olan bu geleneğin Osmanlı ülkesinde ortadan kaldırılabilmesi bir taraftan nüfusun artmasına neden olacak, öte taraftan halkın Allahın rızâsına aykırı olarak işlediği bu büyük günahın önü alınabilecektir.[37]

Ele aldığımız Meclis-i Umûr-ı Nâfia raporu sonra Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî'de görüşüldükten sonra şûra bir mazbata hazırlamıştır. Fermanın temelini oluşturan belgelerden biri olan bu mazbatada Meclis-i Umûr-ı Nâfia layihasının genel yaklaşımı itibarıyla benimsendiği belirtildikten sonra, ıskat-ı cenine yol açacak ilaçların kaynağının sadece tabipler, eczacılar ve ebeler olmadığı uyarısında bulunulmuş ve pek çok kadının bu tür ilaçları nasıl hazırlandığını bildikleri belirtilmiştir.[38] Bu çerçevede özellikle İstanbul ve Boğaziçi'ndeki bazı mahallelerde Musevî ebelere dikkat çekilmiş ve bu kadınların iş yapmalarının tamamen önlenip buna benzer ebelerin ıskat-ı cenine el atmalarının yasaklanması istenmiştir.[39]

Mazbatada çocuk düşürmeyi sağlayıcı somut bir önlem olarak toplumsal denetim mekanizmasının devreye sokulmasının önerildiğini görüyoruz. Yani çocuk düşüğünün bir kaza eseri, istenmeden olup olmadığının komşular ve başkaları tarafından mutlaka bilineceği belirtildikten sonra kasten çocuk düşürülmesinde olaydan haberdar olup da ihbarda bulunmayan kişiler ve ıskat-ı cenine neden olacak ilacı hazırlayan ve bu fiile yeltenenler ihbar olunursa [bu şahıslar ve] çocuğunu düşüren kadın ve kocası aleyhinde ağır [yasal] işlemlere girişilmesi hususunun ferman metnine konması istenmiştir.[40] Ayrıca, çocuk düşürmenin sadece İstanbul'da değil, ama taşrada da

35 "Bu husûsı mükibbe ve mürtekibe olanların ekserisi kesret-i evlâda mübtelâ olarak bir dahî olsa infâkına muktedir olmıyacağı zu'm-ı fâsid ve i'tikad-ı kâsidine mebnî bi'z-zarure ıskata mecbûr olmağla." A.g.e.

36 "Bir familyânıñ evlâdı beş neferi tecâvüz etdiği hâlde 'adem-i iktidârını kezalik imâm-ı mahalle vesâtetiyle taraf-ı şer'e ihbâr eylediği sûretde nâ'il-i eltâf ve 'inâyet olacakları i'lân ve tebşîr bıyurulmak." A.g.e.

37 "Tehdîd ve tahvîf ve ihsân ve taltîf sûretleri icrâ olundığı hâlde sâye-i ma'âlîvâye-i Hazret-i Mülûkânede şu 'âdet-i müstelzimü'l-vahâme dahî Memâlik-i Şâhâne arasından def' ü izâle olunarak kesret-i ahâliye vesîle-i cemîle olacağı ve olvechile halkıñ hilâf-ı rızâ-yı Bârî mürtekib oldukları kebâ'iriñ izâle kılınacağı aşikâr olmağla." A.g.e.

38 "Fakat ıskat-ı cenîne dâ'ir mu'âlecât yalñız etıbbâ ve ispençiyâr ve kaabileler taraflarından almağa hâcet olmıyarak tâ'ife-i nisâ içinde mu'âlecât-ı mezkûreyi bilenler hattâ çokca bulunacağından." A.g.e., 753.

39 "Ve lâ-siyemmâ İstanbul ve Boğaz İçinde ba'zı mahallerde Yahûdî ebe karılarınıñ dahî külliyyen men'iyle bu misillû ebeleriñ ıskat-ı cenîne el urmaları [nın önlenmesi]." A.g.e., 753-754.

40 "Ve bir de sakat vuku'ında kazâ' olub olmadığı koñşularınıñ veyâhûd âhirîniñ ma'lûmı olacağına

muhtemelen uygulandığı ifade edilerek söz konusu önlemlerin sadece İstanbul için değil, imparatorluk taşrası için de geçerli olması gereğinin altı çizilmiş ve hazırlanan fermanın *Takvim-i Vekayi*'de basılması suretiyle bu önlemler dizgesinin imparatorluk sathına yayılacağı vurgulanmıştır.[41]

Bundan sonraki aşamada Meclis-i Umûr-ı Nâfia raporu ve Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî mazbatasının konunun II.Mahmud'a arz edilecek düzeyde ele alınması amacıyla Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'ye iletildiğini görüyoruz. Her iki belgede vurgulanan hususlar Meclis-i Vâlâ'da görüşülerek önceki kurullarda önerilen hususlar kabul edilmiş ve hazırlanan arz tezkiresinde belirli noktalara netlik getirilmiştir. Buna göre gerek Müslüman ve gerekse gayrı Müslim ebelerinin, ve ayrıca çocuk düşürücü ilaç hazırlamasını bilen diğer kadınların ıskat-ı cenine el atmaları yasaklanacaktır.[42] Bir yerde çocuk düşüğü olduğunda ister kaza ister kasıt olsun bu hadisenin komşular veya diğerleri tarafından bilineceğinden ötürü eğer düşük bilinçli olarak yapılıp da bu durumu bilen her kimse idareye ihbarda bulunmazsa veya hamile kadın bizzat ilacını hazırlayarak çocuk düşürmeye yeltenirse kadının eşi de dahil olmak üzere bütün bu kişiler hakkında ağır [yasal] işlemlere girişilmelidir.[43] Bunlara ek olarak Meclis-i Vâlâ çocuk düşürmeye karşı önlemlerin imparatorluk sathına yayılmasını uygun bulduğunu belirtmiştir.[44]

Yukarıda belirtilen öneriler nihayet *evâhiri Şa'bân 1254* (8-18 Kasım 1838) devresinde bir ferman şekline dönüşmüştür. Bu ferman içerik olarak Meclis-i Umûr-ı Nâfia, Dâr-ı Şûra-yı Bâb-ı Âlî ve Meclis-i Vâlâ belgelerinde vurgulanan hususları biraraya getirmektedir. Bu hususlar haricinde fermanda bazı ek bilgiler de görmemiz mümkündür. Öncelikle, çocuk düşürmeyi önleyici siyasetin sadece İstanbul değil, fakat Anadolu ve Rumeli eyaletlerinde de geçerli olmak üzere fermanın kopyalarının taşra sathında neşredilmesi söz konusudur.[45] Bu çerçevede zikredilen önleyici tedbirlerin

binâ'en o misillû kasden ıskat olundığına her kim vâkıf olur ise haber vermez ve olvechile kendüsine 'ilâc edüb ıskat-ı cenîne mütecâsir olanlar haber olunır ise ol hâtunıñ ve zevciniñ haklarında şiddet mu'âmelesi icrâ olunacağı tasdîr olunacak evâmir-i 'âliyeye derc ve 'ilâve kılınması." A.g.e., 754.

41 "Ve bu madde yalñız Dersa'âdet hakkında olmayub taşralarda dahî vuku'ı muhtemel oldığından Takvîm-i Vekayi' nüshasına derc ve 'ilâvesiyle olvechile Memâlik-i Mahrûse-i Şâhâneye dahî neşr ü tenbîh olunması mütebâdir-i hâtır olmuş." A.g.e.

42 "Ba'dezîn İslâm ve milel-i sâ'ire ebeleriniñ ve mu'âlecât bilen sâ'ir tâ'ife-i nisânıñ ıskat-ı cenîn maddesine el urmamaları." A.g.e., 755.

43 "Ve bir mahalde sakat vuku'ında kazâ'en veyâhûd kasden nevechile olmuş ise elbette vuku'bulan mahalliñ koñşularınıñ veyâhûd âhirîniñ ma'lûmı olacağından o misillû kasden oldığına her kim vâkıf olur da haber virmez veyâhûd hâmil kendü kendüsine 'ilâc edüb ıskata mütecâsire olur ise bu makuleleriniñ zevcleriyle berâber haklarında şiddet mu'âmele olunacağı." A.g.e.

44 "Ve işbu tenbîhât-ı 'aliyyeniñ Memâlik-i Mahruse-i Şâhânelerine dahî neşr ü i'lânı husûsları Meclis-i Vâlâda dahî pek münâsib görünmüş." A.g.e.

45 Bkz. Ek 1, III/(2)-(11).

eyâlet yönetimi düzeyinde müşirler ve ferikler, sancak yönetimi düzeyinde mutasarrıflar, voyvodalar ve mütesellimler, kaza düzeyinde ise kadı ve kadı naiplerinin, ve genel olarak yerel âyânların da katkısıyla yürürlüğe konulacağını öğreniyoruz.[46] Diğer üç belgede belirtilmeyen bir husus, kalbin bir parçası ve gönlün bir meyvesi durumunda olan evlât nimetinin değerini bilmemenin bir tür nankörlük olduğu vurgusudur.[47] Diğer yandan çocuk düşürme uygulaması bir cins sapkınlık olarak görülmekte ve gerek halk gerekse ülkenin bu sapkınlıktan korunması için gerekli önlemlerin alınması lüzumunun altı çiziliyor.[48] Son olarak ıskat-ı cenin uygulamasından haberdar olanların kolluk kuvvetlerine başvurması gereği dolaylı olarak belirtilmekte.[49]

Elimizdeki bu dört belgede göze çarpan konuları şöyle özetlemek mümkündür: Öncelikle, Osmanlı yönetimi çocuk düşürmenin yaygın olarak uygulanmasından endişe duymakta, bunun nüfus artışı ve devlet gücü üzerindeki olumsuz etkilerinden kaygılanmaktaydı. İkinci olarak, çocuk düşürmeyi itibarsızlaştırmak amacıyla dinsel bir söylem kullanıldığı görülüyor. Iskat-ı cenin konusunda formel bir dinsel yasak bulunmaması dolayısıyla belgelerde "Allahın iradesinin ihlal edilmesi" anlamına gelen ifadelerle çocuk düşürmenin dinen caiz olmadığı duygusu güçlendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, kadının hamile kalmasıyla birlikte oluşan ceninin canlı bir varlık olduğu görüşü vurgulanmış ve sıklıkla çocuk düşürenlerin ahirette Allah tarafından cezalandırılacakları belirtil-miştir. Dolayısıyla Allahın padişaha bir bağışı niteliğinde olan Osmanlı ülkesinde söz konusu tiksinilmesi gereken uygulamanın önlenmesi bir merhamet, nasafet ve şefkat gereğidir.

Meclis-i Umûr-ı Nâfia'nın altını çizdiği üzere çocuk düşürmenin başlıca etkenleri hedonist nedenler ve ekonomik sıkıntılar idi. Belgelerden anlaşıldığı üzere iktisadî gerekçeler daha yaygın ve belirleyiciydi. Iskat-ı ceninin önlenmesi konusunda önerilen ve fermanda kabul edilen önlemler ise iki yönlüdür. Birinci yönü tabip, ebe ve eczacıları kapsamaktadır. Buna göre gerek İstanbul ve Galata, Üsküdar ve Eyüp kazalarında, gerekse imparatorluk taşrasında Hekimbaşının tüm tabip ve eczacıları çocuk düşürücü ilâç vermemeleri konusunda uyarıda bulunması istenmektedir. Bu çerçevede Rum, Ermeni, Yahudi ve Ermeni Katolik cemaatlerine mensup ebe, tabip ve eczacıların söz konusu ilâçları vermemeleri hususunda patrik ve hahamları aracılığıyla bireysel olarak yemin vermeleri, ve Müslüman ebelerin ise mahalle imamları tarafından İstanbul kadısına getirilerek kadı huzurunda yemin vermeleri gereği vurgulan-maktadır. Önlemlerin ikinci yönü ise toplumsal kontrol mekanizmalarını devreye sokmayı amaçlamaktadır. Burada çocuk düşürücü ilâçların meslek erbabı dışındaki kadınlar

46 Ek 1, I/(1)-(16).
47 Ek 1, I/(26)-II/(1).
48 Ek 1, II/(6)-(7).
49 Ek 1, II/(20).

tarafından da bilineceği belirtilerek bir mahallede çocuk düşüğü gerçekleştiğinde böyle bir vakanın çevrede duyulacağı vurgulanarak kasden yapılan ıskat-ı ceninden haberdar olup da kolluk kuvvetlerine ihbarda bulunmayanlar ve bu işe neden olan hamile kadın ve kocası haklarında ağır yasal yaptırımlar uygulanması istenmektedir. Meclis-i Umûr-ı Nâfia, Dâr-ı Şûra-yı Bâb-ı Âlî ve Meclis-i Vâlâ belgelerinde sözü edilen beşten fazla çocuklu fakir ailelere maddî destek verilmesi hususu ise fermanda yoktur.

Her dört belgede de çocuk düşürmenin gerek dinsel gerekse demografik sakıncalarına vurgu görülmekteyse de dinsel gerekçeler Hanefi fıkhı açısından güçlü bir temele sahip değildir. Dolayısıyla ıskat-ı ceninin önlenmesi konusunda tanık olduğumuz bu duyarlılık daha ziyade demografik kaygılardan, yani nüfusun çoğalmasını sağlama amacından kaynaklanıyor gibi görünüyor. Öte yandan, 18.yüzyıl sonlarından itibaren İstanbul ortamında giderek güçlenen Sünnî İslam ruh halinin, özellikle de yönetici çevreler arasında 1820'lerden sonra kuvvetle yer eden Nakşibendî-Halidî tasavvuf zihniyetinin de hedonist nedenlerle çocuk düşürmeyi olumsuz olarak algılama olasılığı da unutulmamalıdır.[50]

Bu ferman elimizdeki bilgilere göre taşrada en azından Batı ve Orta Anadolu sancak ve kazalarına, Selânik ve Dobruca'da Babadağı'na ulaşmıştır.[51]

1838 Sonrasında Yasal Gelişmeler

Öyle görünüyor ki 1838 tarihli ferman Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne değin sürecek tutarlı bir çocuk düşürmeyi önleyici siyasetin başlangıcını oluşturmuştur. Buna karşın sözünü ettiğimiz siyasetin hemen yasa maddelerine yansıdığını görmüyoruz. Örneğin fermandan yaklaşık iki yıl sonra düzenlenen Tanzimat döneminin ilk yasası olan 1 Rebiyülevvel 1256/3 Mayıs 1840 tarihli Ceza Kanunnamesinde ve bu kanunnameyi tadil eden 15 Ramazan 1267/14 Temmuz 1851 tarihli Kanun-ı Cedid'de ıskat-ı cenin konusunda herhangi bir yaptırım yoktur.[52]

Çocuk düşürmeye dair cezaî yaptırımlar ancak 28 Zilhicce 1274/9 Ağustos 1858 tarihli Ceza Kanunnamesine konmuştur. Bu yasanın 192. maddesine göre bir kişi darbe veya başka bir hareket eseri olarak hamile kadının düşük yapmasına yol açtıysa o kişi kadına diyet ödemelidir. Şayet söz konusu hareket kasden yapıldıysa suçlu kişi, ödenen diyete ilaveten belirli bir süre için kürekle cezalandırılır. Aynı yasanın

50 19.yüzyılın ilk yarısında Nakşibendî-Halidî din kültürünün Osmanlı siyaseti üzerindeki güçlü etkisi konusunda Butrus Abu-Manneh çarpıcı sonuçlara ulaşmıştır. Bu konuda bkz. Butrus Abu-Manneh. *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*(İstanbul: The Isis Press, 2001).

51 Özdemir, 74-75; Öztürk, 200, 203-205; BOA Cevdet Sıhhiye 566 – 13 Z 1254 İlâm.

52 Öztürk, 201; Tahir Taner. "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku". *Tanzimat I*, 2.baskı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999), 226-230

193.maddesine göre bir hamile kadının ister rızasıyla isterse rızası dışında çocuk düşürücü ilâç içmesi durumunda veya gerekli araçlar yoluyla çocuğun düşmesi sağlanması halinde buna neden olan kişi altı aydan iki yıla kadar hapis cezasına çarptırılır. Şayet ıskat-ı cenini sağlayan kişi bir tabip, bir cerrah veya bir eczacı ise geçici bir süre ile kürekle cezalandırılır. Sözü geçen kanunname 1911 düzenlemeleri hariç ana hatlarıyla 1926 yılına değin geçerli kalmıştır.[53]

Burada ister istemez 1838-1858 gibi yirmi yıllık bir zaman aralığı zarfında ıskat-ı ceninin önlenmesi gibi idarenin büyük önem atfettiği aşikâr olan bir hususun neden ceza yasalarına konmadığı sorusu akla gelebilir. Söylenebilecek bir nokta 1840 ve 1851 ceza kanunlarının hazırlandığı devreyle 1858 ceza yasasının kabul edildiği devrenin birbirlerinden oldukça farklı siyasal ve kültürel dönemleri temsil ediyor olmasıdır. Mustafa Reşid Paşa ve Sadık Rifat Paşa'nın etkin olduğu 1856 öncesi devlet ve idare reformlarının mutlaka "batılılaşma" anlamına gelmediği, tam tersine bu devrede İslamî dünya görüşün ve duyarlılıkların henüz oldukça güçlü olduğu belirtilmektedir.[54] Bu çerçevede özel hukuk alanına dahil olan aile, kadın, miras, çocuk konuları Şeriat alanına dahildi. Muhtemelen ıskat-ı cenin konusu da özel hukuk alanında sayıl-makta ve bu bağlamda Şeriat sahasında kabul edilmekteydi. Yukarıda da gördüğümüz üzere çocuk düşürme konusu Hanefi fıkhı açısından ağır suç kategorisine girmiyordu. 1840 ve 1851 ceza kanunnameleri esasen Şeriat ile uyumlu olarak hazırlanmasından ötürü çocuk düşürme hususu bir ceza konusu olarak kanunnamelere sokulmamıştır.

Buna karşılık Kırım Savaşı ile birlikte iktidar sahnesine çıkan ve başını Âlî ile Fuad Paşaların çektiği yeni siyasal ekip daha bir kararlı "batılılaşmacı" politikalar gütmeye başlamıştır. Aynı şekilde başta Fransa olmak üzere başlıca Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti dahilindeki diplomatik nüfuzlarında gözle görülür bir artış görülmektedir. 1856 sonrası devrede kabul edilen yasaların birçoğu Avrupadan alınma olup Şeriata ters düşse bile yürürlüğe konmaktaydı. 1858 Ceza Kanunnamesi işte bu tutuma ilişkin erken örneklerden biridir. Söz konusu kanunname esas olarak 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'nun bir uyarlaması olup bünyesinde Şeriatta yeri olmayan birçok yasal düzenlemeleri içeriyordu.[55]

1858 yasasında ıskat-ı cenin hususunda dikkati çeken bir nokta, kendi rızasıyla çocuk düşüren kadının cezaya çarptırılmaması meselesidir. Yukarıda da görüldüğü üzere gerek *Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî* ve *Meclis-i Vâlâ*, gerekse 1838 tarihli ferman ıskat-ı cenin yaptıran hamile kadının kocasıyla birlikte şiddetle cezalandırılmasını

53 Akgündüz. *Mukayeseli*, 864; Öztürk, 201.

54 Abu-Manneh, passim; Selçuk Akşin Somel. *The Modernization of Public Education 1839-1908* (New York, Köln: Brill, 2001), 1-5.

55 H.Veldet. "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat". *Tanzimat I*, 2.baskı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999), 198; Taner, 230-231.

öngörmekteydi. Buna karşın 1858 Ceza Kanunnamesi'nde ıskat-ı cenin suçuna değinilirken rızası olan hamile kadının ve kocasının herhangi bir cezaya çarptırılması söz konusu değildir. 1838'de ortaya konan ve fermanlaşan görüşler ile 1858 yasası arasında görülen bu bâriz çelişki söz konusu ceza yasasının, her ne kadar Şeriata aykırı unsurlar içerse dahi, çocuk düşürme konusunda klâsik Hanefi fıkhının özünden sapmama gayretini sergilemesi ile açıklanabilir. Zira yukarıda, "Şeriat Açısından Iskat-ı Cenin" başlığı altında ele alındığı üzere Hanefî fıkhına göre kocasının rızasıyla gerçekleştirilen çocuk düşürme bir suç olmaktan çıkmaktadır. Bu durumda somut demografik önlemler alma çabası içinde olan Osmanlı idaresi Şer'î bir saha sayılan karı-koca ilişkisi ve bu ilişkinin bir ürünü olarak nitelenebilecek ıskat-ı cenin meselesinin en doğrudan aktörleri olan kadına ve kocaya ilişememekte, ancak çocuk düşürmeyi sağlayabilen ikincil kişilere, tabiplere, cerrahlara ve eczacılara yönelik cezaî hükümler getirebilmektedir. Eğer bu yorum doğruysa biz 1858 Ceza Kanunnamesi'nin 193.maddesinde bir anlamda Osmanlı Devleti'nin "kitabına uydurarak" çocuk düşürmeyi önleyici siyasetinin bir örneğini görmekteyiz.

Osmanlı yönetimi ceza hukuku alanında gördüğümüz bu önlemlerle birlikte çocuk düşürmede etkili olan faktörleri denetim altına almaya gayret göstermiştir. Bunlardan birisi ebeliğin denetim altına alınması süreci, öbürüyse eczâcılık sahasının yeniden düzenlenmesidir.

Ebelik Mesleğinin Yeniden Düzenlenmesi

Geleneksel Osmanlı toplum yaşantısında ebeliğin rolünü küçümsemek olanaksızdır. Geçmişe ilişkin anlatılanlardan görüyoruz ki bir mahallenin *ebe hanımı* o mıntıka ailelerinin mahremlisi gibidir. Ebe hanım bebeğin doğum sürecine henüz hamileliğin altıncı veya yedinci aylarından başlayarak dahil olur. Bebeğin kundağının hazırlanmasına ve gerekli duaların okunmasına ebe hanım katılır. Anne adayının sancıları başladığında doğum saatini ebe hanım tayin eder ve gerekli ilâçları hazırlar. Çocuk doğarken, ebe hanım etrafındakileri haberdar etmek için tekbir alır ve kelime-i şahadet getirir. Hamilenin yanında bulunanlar da iştirak ederler. Bu tehlil ve tekbir sırasında çocuk dünyaya gelir. Ebe hanımın rolü bununla sona ermez. Doğumun kırkıncı gününde anne bebeği, akraba, komşuları ve ebe hanımla birlikte mahallenin hamamına giderler. Burada ebe hanım belirli dualar okuyarak bebeği *kırklar*.[56]

Geleneksel aile hayatında önemini gördüğümüz ebelerin bir bölümü her halde sahip oldukları ilâç ve bitki bilgisiyle çocuk düşürme konusunda kadınlara yardımcı

56 Alpay Kabacalı (haz.). Cumhuriyet'in Yetmişbeşinci Yılında Türkiye'nin 150 Yıllık Toplumsal Tarihi. Kesitler. Osmanlı'nın Son Yetmişbeş Yılı (İstanbul (?): Toprakbank, 1998 (?)), 23, 25.

olmuş olmalıdırlar. Biz bunu ıskat-ı cenine neden olan ebelere *kanlı ebe* lakabı takılmasından da anlıyoruz.[57] II.Mahmud devri Osmanlı yönetimi ebelerin çocuk düşürmedeki rollerini dikkate almasından ötürü 1838 tarihli belgeler ve fermanda ebelerin kontrol altına alınması konusunda somut önlemler önerildiğini görüyoruz, ki bunlar hekimbaşının tüm ebeleri topluma çocuk düşürücü ilaçlar temin etmemeleri konusunda uyarması, gayrı Müslim cemaatlere mensup ebelerin halka çocuk düşürücü ilaç sağlamayacaklarına ilişkin patrik ve hahamları aracılığıyla yemin vermeleri, ve Müslüman ebelerin benzeri bir yemini mahalle imamları aracılığıyla İstanbul kadısının huzurunda vermeleriydi. Bunun yanısıra gerek Müslüman ve gerekse gayrı Müslim ebelerinin ıskat-ı cenine el atmaları yasaklanacaktı.

1838 fermanından kısa bir süre sonra ebelerin eğitimi konusuna el atılmıştır. Daha önceden, 1827'de Tıbbhâne-i Âmire açıldığında cerrahlık derslerinin bir bölümünde doğum yaptırmaya dair kurslar verildiği konusunda bilgi mevcuttur. Ancak ebelerin kendilerinin doğrudan eğitilmesi süreci 1842'den başlayarak Tıbbiye'de ebelere yönelik ders açılmasıyla birlikte başlamıştır. Bu, aynı zamanda ebelik mesleğinin devlet denetimine alınması eğiliminin de bir göstergesidir. Zira aynı yıl imparatorluğun Hekimbaşı'sı Tıbbiye'de ebelik derslerinin açıldığını ilân etmek suretiyle hiç olmazsa İstanbul'daki ebelerin bu kursa devam etmeleri gereğini hissettirmiştir. Buna paralel olarak İstanbul kadısının, patrikler ve hahamların ebelik faaliyetlerine göz kulak olmaları konusunda yönetimden uyarı gelmiştir.[58]

Tıbbiye'de açılan ebelik kursu haftada iki gün veriliyordu. O dönemde doğum konusunu işleyen derslerin erkek hocalar tarafından kadınlara verilmesi tasavvur edilemeyeceğinden ötürü ebelere hocalık etmek üzere Paris'ten bir Fransız ve Viyana'dan bir Avusturyalı ebe öğretmen hanım getirtilmişti. 1845'e gelindiğinde toplam 36 ebe kadın Tıbbiye Mektebi'ndeki kurstan diploma almıştı. Bu kadınların 26'sı Hıristiyan, 10'u ise Müslümandı. Bu kadınların birçoğu sivil ve askerî hastanelerde görev almışlar ve muhtemelen resmen devlet memuru statüsüne geçen ilk Osmanlı kadınları da bu meslekten çıkmıştır.[59]

Öte yandan geleneksel olarak mesleklerinde tanınmış olan ebeler bu ebelik kursuna girmek konusunda çekingen davranmışlardır. Özellikle Musevî ebelerin kursa

57 Namık Kemal, "Nüfus", *İbret* 19 Rebiyülâhir 1289; Abdurrahman Kurt. *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998), 93. Ayrıca bu makalenin "1786-1838 Devresinde Kürtaj Meselesi ve 1838 Fermanı" başlıklı kısmına bkz. Geleneksel ebelerin tıbbî bilgisi ve Osmanlı toplumunda kadın *hekimeler* hakkında bkz. Nil Sarı. "Osmanlı Sağlık Hayatında Kadının Yeri." *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları. The New History of Medicine Studies* II-III (İstanbul 1996-1997), 2-3; Yarman, 194.

58 Davis, 39, 40; Osman Nuri Ergin. *Türk Maarif Tarihi.* İkinci Baskı (İstanbul: Eser Kültür, 1977), Cild 1-2, 540-542; Sarı, 25; Yarman, 219.

59 Sarı, 25; Yarman, 219.

gelmemeleri önemlidir. Zira ıskat-i cenin konusunda zamanın kaynakları çok kez Musevî ebeleri suçlamaktadır.[60] Osmanlı idaresi halkın diplomasız ebelere başvurmaması için fermanlar neşrederek bu tür ebelerin güvenilir olmadığını ve dolayısıyla itibar edilmemeleri gerektiğini ilân etmesine karşın bu çabaların ne derece başarılı olduğu kuşkuludur. Ancak diplomalı ebeliğin 1870 sonrasında yaygınlık kazanmaya başladığı söylenebilir. 1871 yılına ait bir lâyihaya göre İstanbul'un Ahırkapı ve Otluk Ambarı semtlerine bağlı mahallelerin her birinde küçük ebelik kurslarının açılması önerilmekteydi. 1885'de bir ebelik hastanesinin kurulması söz konusu olmakla beraber proje gerçekleşmemiştir.[61]

Ebelik mesleğine ilişkin ilk yasal çerçeve *Memâlik-i Mahrûse-i Şâhânede Tabâbet-i Belediyye İcrâsına Dâir Nizamnâme* (12 Ekim 1861/7 Rebiyülâhir 1278) ile birlikte çizilmiştir. Yasanın 3.maddesine göre ancak diplomaları Mekteb-i Tıbbiye tarafından kabul edilen yerli ve yabancı ebeler görevlerini yapabileceklerdi. Dikkate değer 8.maddeye göre ebe kadınların mengene ve herhangi başka ebelik aletlerinden birini kullanması kesinkes yasaklanmaktaydı. Burada açıkça çocuk düşürmeye veya kürtaja karşı yasal önlem alınmaya çalıştığı görülmektedir.[62]

Ebeleri devlet denetimine almaya yönelik siyasetin ne derecede etkin olabildiği sorulması gereken sorulardan birisidir. Başka tarihsel örnekler gözönünde tutularak, nüfusun çoğunlukla geleneksel, formel eğitimden geçmemiş ebeleri kendine daha yakın ve sıcak hissederek diplomalı ve idareye daha yakın ebelere tercih ettiği varsayılabilir. En azından 19. yüzyıl İngiltere'si ve Hollanda'sı örneklerinden biliyoruz ki sözü geçen ülkelerde Osmanlı İmparatorluğu'ndakine benzer tarzda çocuk düşürmeyi önlemek amacıyla devlet eliyle ebeler yetiştirilmesine karşın bu tür diplomalı ebeler halkın indinde rağbet bulmamış, buna mukabil geleneksel ebeler bütün çabalara karşın 20.yüzyıl başlarına değin varlığını sürdürmüştür.[63]

Eczacılığın ve Tabâbetin Devlet Denetimine Alınması

Çocuk düşürülmesinin önlenmesi çerçevesinde eczacılık mesleğinin kontrol altına alınmasına ilişkin çabalar 18.yüzyıl sonlarına, yani I. Abdülhamid ve III.Selim

60 Davis, 43; Namık Kemal. [başlıksız] *Tasvir-i Efkâr* 28 Zilhicce 1280; Rena Molho. "Tanzimat Öncesi ve Sonrasında İstanbul Yahudileri." Pinelopi Stathis (editör). *19.Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler.* Çeviren Foti ve Stefo Benlisoy (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 80; Ünver, 944.

61 Davis, 39, 40; Ergin, *Maarif*, 540-542.

62 Osman Nuri Ergin. *Mecelle-i Umur-ı Belediyye*. İkinci Baskı (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınlari, 1995), cilt 6, 3053-3054.

63 Margaret L. Arnot and Cornelie Usborne. *Gender and crime in modern Europe* (Padstow, Cornwall: UCL Press, 1999), 18.

dönemlerine değin geriye götürülebilir. Ne var ki bu çabalar münferit nitelikliydi.[64] Daha sistematik bir ilk adımı 1838 fermanından sonra, Sultan Abdülmecid döneminde görmekteyiz. 13 Receb 1260/29 Temmuz 1844 tarihli takrirle birlikte gerek Müslüman ve gerekse gayrı Müslim eczacıların ve çıraklarının Hekimbaşı nezdinde kaydolmaları ve İhtisab Nezâreti tarafından düzenli bir denetime tâbi tutulmaları kararı alınmıştır.[65] İhtisab Nezâreti'ne verilen bu denetleme görevi belediye idarelerinin kurulmaya başlamasıyla birlikte yerel belediyelere devredilmiştir.[66]

Eczacılığın yasal olarak nizam altına alınması 22 Receb 1277/3 Şubat 1861 tarihli *Beledî İspençiyarlık Sanatının İcrâsına Dâir Nizamnâme* ile başlamıştır. Bu nizamnameye göre ilâçların satılması Mekteb-ı Tıbbiye bünyesinde kurulan *Umur-ı Tıbbiye Nezâreti* tarafından sıkı sıkıya denetlenecekti (1.madde). Nizamnamenin 16. ve 17.maddelerine göre ancak tabipliği resmen tasdik edilmiş doktor reçetesiyle ilâç satılabilecekti.[67] Eczacılığa dair daha kapsamlı bir nizamname 5 Şaban 1305/16 Nisan 1888 tarihinde kabul edilmiştir (*Memleket Etıbbası ve Eczâcıları Hakkında Nizamnâme*). Söz konusu belgede karşımıza satımı resmen yasaklanmış 68 ilâç ismi çıkmakta, ki bu liste imparatorluk çapındaki bütün eczacılara gönderilmiştir.[68]

Aynı süreç zarfında doktorluk mesleğinin de devlet kontrolü altına alınmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bu konuda yayınlanan *Memâlik-i Mahrûse-i Şâhânede Tabâbet-i Belediyye İcrâsına Dâir Nizamnâme* (12 Ekim 1861/7 Rebiyülâhir 1278) gerek Osmanlı ve gerekse yabancı uyruklu doktorların hangi yasal koşullar çerçevesinde işlerini yapabileceklerini belirliyordu. Buna göre ancak Mekteb-i Tıbbiye diplomalı veya bu okulun tasdik ettiği yabancı diplomalı doktorlar tabâbette bulunabileceklerdi (3.madde). Bir diğer maddeye göre doktorların bizzat kendilerinin hastaya ilâç verme yetkileri olmayıp ancak eczâcı bulunmayan yerlerde doktorların hastaya doğrudan ilâç vermeye hakları olabilecekti (6.madde).[69]

Bütün bu önlemlere karşın, 19.yüzyıl sonu İstanbul hane yaşamına ilişkin Alan Duben ve Cem Behar'ın yaptıkları araştırmanın da gözler önüne serdiği üzere ıskat-ı cenin yasa dışı yollardan bile olsa çok sayıda kadın tarafından uygulanmaya devam edilmekteydi.[70] Öyle ki II.Abdülhamid 1889 yılında çocuk düşürmenin durdurulması konusunda ek önlemler alınması konusunda hükümetten talepte bulunmuştur. Bu

64 Bu makaledeki "1786-1838 Devresinde Kürtaj Meselesi ve 1838 Fermanı" başlığı altındaki kısıma bkz.

65 BOA Cevdet Sıhhiye 454 – 13 B 1260 – 4 – Takrir.

66 İlber Ortaylı. *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği* (İstanbul: Hil Yayın, 1985), 116-124.

67 Ergin, *Mecelle*, 3056-3057.

68 A.g.e., 3065-3073.

69 A.g.e., 3053-3054.

70 Alan Duben & Cem Behar. *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility 1880-1940* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, ...), 181-184.

hususta hükümet 16 Ocak 1891'de bazı önerilerde bulunmasına karşın söz konusu öneriler yasalaşmamıştır.[71]

Tabâbetin devlet kontrolüne alınması sürecinde karşımıza çıkan diğer bir olgu Osmanlı sınırları dahilinde hekimlik yapan yabancı uyruklu doktorlar meselesidir. Osmanlı yönetimi her ne kadar yabancı uyruklu doktorları nizamnameler çerçevesinde çalışmaya zorlamaktaysa bile söz konusu hekimler tabiiyetinde bulundukları devletin elçiliği himayesine sığınarak yasal denetimden kaçabiliyorlardı. Konumuz açısından çarpıcı bir örnek bir Alman kadın doktorun 1900'de Beyoğlu'na gelerek açtığı yasadışı kürtaj kliniği vakasıdır. Bu doktor giriştiği yasadışı ıskat-ı cenin uygulamaları nedeniyle Abdülhamid idaresi tarafından sınırdışı edilmek istenmiş, ancak Almanya Elçiliği'nin söz konusu doktoru diplomatik himaye altına alması nedeniyle bu klinik beş yıl kadar faaliyette bulunmuştur. Ancak uzun süren diplomatik müzakereler sonucunda 1905 yılında kürtaj kliniği kapatılıp Alman kadın doktor sınırdışı edilebilmiştir.[72]

Sonuç

1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu Osmanlı siyasî tarihi açısından nasıl bir dönüm noktası oluşturuyorsa, ıskat-ı cenini önlemeye yönelik 1838 fermanının da gerek Osmanlı kadın ve cinsellik tarihi açısından, gerekse devlet otoritesinin münhasıran Şeriatın alanı sayılan kadın ve doğum meselesine müdahalesinin bir başlangıç noktası olması açısından karşılaştırılabilir bir öneme sahip olduğu iddia edilebilir.

Sünnî İslam'ın dört fıkhî mezhebinden biri olan Hanefîlik hamileliğin ilk dört ayı boyunca çocuk düşürmeyi haram kılmamasına karşın Osmanlı Devleti'nin I. Abdülhamid döneminden başlayarak ıskat-ı cenini zorlaştıracak önlemler almaya başladığını görmekteyiz. Bu tutum 1838'den itibaren kapsamlı bir devlet siyasetine dönüşmüştür. Esasen çocuk düşürmeyi önlemeye yönelik bu yaklaşım, yine aynı yıllarda II. Mahmud idaresinin toplum sağlığına yönelik attığı adımlardan ayrı tutulamaz. Söz konusu gelişmelerin başlıca nedenlerinden birisi Osmanlı Devleti'nin nüfus azalmasını önlemeye yönelik demografik siyaseti olmalıdır. Bu dönemde yönetici kesim arasında toplumda serbestçe uygulanan çocuk düşürmenin nüfus artışını önlediği konusunda güçlü bir inanışın olduğu anlaşılıyor. Kürtajın fazlasıyla yaygın olduğu konusundaki resmi kanaatin 18. ve 19.yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden yabancı gözlemciler tarafından da paylaşıldığını görüyoruz.

Çocuk düşürmenin toplumsal yaygınlığına ilişkin geleneksel oryantalist bir açıklama bu uygulamayı çok eşliliğe bağlamaktadır. Buna göre çok eşlilik ve cariyeliğin varlığı

71 A.g.e., 183.

72 Yavuz Selim Karakışla. "Arşivden Bir Belge. Kürtaj Mütehassısı Alman Doktor Madam Mari Zibold." *Toplumsal Tarih* No. 82 (Ekim 2000), 39-44.

çerçevesinde erkeğin eşlerini terk etmesinin kolaylığı dolayısıyla bir aile içi sıcaklığı ve dayanışması oluşamıyor, ve bu da çocuk düşürme ve diğer doğum kontrol yöntemlerini teşvik edici oluyordu. Zira kadın tazeliğini ve cinsel çekiciliğini koruyabilmek için çocuk doğurmamalıydı.[73] Ancak bu argüman, içinde doğruluk payı bulunsa dahi, çok eşlilik ve odalık ancak oldukça varlıklı ailelerin gerçekleştireceği bir lüks olmasından ötürü Müslüman toplumunun sadece çok sınırlı bir kesimi için geçerli olabilirdi. Diğer taraftan çocuk düşürmenin toplumsal yaygınlığı vakası karşısında bu argümandan ziyade 1838 belgelerinde de karşımıza çıkan ekonomik nedenler daha anlamlı görünmektedir.

Osmanlı idaresinin neden çocuk düşürmenin önlenmesine yönelik gerek yasal boyutta, gerekse ebelik, tabâbet ve eczacılık gibi sahaları içermek suretiyle bu derece kapsamlı bir politikaya soyunduğu sorusunun muhtemel yanıtını 18.yüzyıl sonları ve 19.yüzyıl başlarında karşı karşıya kaldığı siyasal ve askerî gelişmelerde aramak gerekir. 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu 1829 yılına değin sürecek olan ve büyük çoğunluğu yenilgilerle ve ağır insan kayıplarıyla sonuçlanan bir dizi harple yüz yüze gelmiştir. Aynı devrede zuhur eden birçok dahilî ayaklanma ve iç çatışma dolayısıyla insan kaybı iyice katmerlenmiştir. Dolayısıyla III.Selim ve II.Mahmud dönemlerinde bir taraftan askerî ve idarî reformlara girişilerek Rusya ve Avusturya gibi güçlerin yayılmacı çabalarına direnebilecek yeni bir askerî ve yönetsel bir yapı oluştururken, öte yandan da kanayan yara mesabesinde olan nüfusun korunması meselesi ve bu çerçevede ıskat-ı cenin sorununun kuvvetle gündeme geldiği görülüyor. Buna ek olarak yine 18.yüzyıl sonlarından başlayarak giderek İstanbul kültür hayatına nüfuz eden ve 1821 sonrasında belirleyici bir zihniyet ögesine dönüşen Nakşibendî-Halidîliğe dayanan sufi dünya görüşü de çocuk düşürmeyi dinsel açıdan olumsuz gören tavrı güçlendirmiş olmalıdır.

Ancak ıskat-ı cenin meselesini çözme gayretine giren Osmanlı Devleti esasında münhasıran Şeriat hukuku sahasına dahil olan kadın, doğum ve çocuk konularında devlet eliyle politika belirleme durumuna gelmiştir. 1838 belgeleri ve fermanı söz konusu tutumu açıkça ortaya koyuyor. Ne var ki bu tutum açıkça Şeriatı ihlal etmekteydi. Öyle görünüyor ki bu sebepten ötürü 1840 ve 1851 ceza yasalarında ıskat-ı cenine ilişkin herhangi bir hüküm konmaya cesaret edilmemiştir. Onun yerine Osmanlı yönetimi ebelik kursu açmak ve eczacılığı denetim altına almak gibi daha dolaylı önlemlere başvurmak suretiyle Şeriat sahasına girmeksizin çocuk düşürmeyi kısıtlama yoluna gitmiştir. Nitekim ıskat-ı cenine dair ilk kez cezaî maddeler gördüğümüz 1858 ceza yasasında bu hususa ilişkin cezaî müeyyideler çocuk düşürmenin ana aktörleri olan kadına ve kocasına yönelik değil, ama çocuk düşürme koşullarını sağlayan

---

73 Traian Stoianovich. *A Study in Balkan Civilization* (New York: Alfred A. Knopf, 1967), 135-136.

doktorlara, cerrahlara ve eczacılara yönelik olarak hazırlanmıştır. Burada enteresan bir biçimde geleneksel Şeriat hukukunun, kocanın da rızası olması kaydıyla kadının bedenini denetleme hakkını koruduğunu ve buna karşın dünyevî Osmanlı idaresinin dolaylı yollarla bu hakkı ortadan kaldırmaya çalıştığına tanık olmaktayız.

Son bir nokta olarak, Osmanlı Devleti 19.yüzyılın ilk yarısında çocuk düşürmeyi önleyici politikalara soyunurken aynı zaman diliminde gerek Batı Avrupa, gerekse Kuzey Amerika'da kökü daha ziyade köktendinci Protestan Hıristiyanlığına dayanan çocuk düşürme ve kürtaj aleyhtarı akımlar ortaya çıkmış ve aynı yüzyılın ikinci yarısında bu ülkelerde çocuk düşürmek neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Gerek Batı Avrupa ve Kuzey Amerika, gerekse Türkiye'de kürtajın hamileliğin belirli bir zaman dilim dahilinde yasallaşması konusunda bir kamuoyunun oluşması için 1970'leri beklemek gerekecektir.[74]

Ek

Konya Mevlâna Müzesi Konya Şer'iyye Sicili No.83 s.80.
20-30 Şaban 1254/8-18 Kasım 1838 Fermanı'nın çevrimyazısı

[I]

(1) Düstûr-ı mükerrem eyâlet-i Konya müşîr[i] vezîrim Elhâc 'Ali Paşa ve Aydın müşîri vezîrim Mehmed Tâhir (2) Paşa edâm-Allahü Te'âlâ iclâlehu ve emîrü'l-ümerâ-yı kirâmü'l-kebîrü'l-küberâ' ül-müfhâm [sic] zû'l-kadr ve'l-ihtirâm sâhibü'l- (3) fer ve'l-ihtişâmü'l-muhtassîn bi-mezîd-i 'inâyeti'l-mülkü'l- â'lâ redîf-i hâssa-i eyâlet-i Hüdâvendigâr (4) ferîki ve Kütahyâ ve Karahisâr-ı Sâhib sancâkları mutasarrıf Dilâver Paşa ve redîf-i mansûre-i (5) eyâlet-i Konya ferîki ve Teke ve Hamîd sancâkları mutasarrıf Necîb Paşa dâmet ma'âlihi ve iftihârü'l-ekâbir (6) ve'l-ekârim câmi'ü'l-mefâhir ve'l-mekârimü'l-muhtassîn bi-mezîd-i 'inâyeti'l-mülkü'd-dâ'iyân İstabl-ı 'Âmirem (7) müdîrliği pâyesiyle İzmir voyvodası ve ihtisâb nâzırı Hüseyin Beğ ve Karesi sancâğı (8) mutasarrıf Şerîf zîdet-'ilvehu ve mefâhirü'l-emâcid ve'l-ekârim câmi'ü'l-mefâhir ve'l-ekârimü'l-muhtassûn [sic] (9) bi-mezîd-i 'inâyeti'l-mülkü'd-dâ'im Dergâh-ı Mu'allâm [sic] [Mu'allâ ?] Kapucıbaşılarından Hüdâvendigâr sancâğı mütesellimi (10) Hacı Mustafa ve Sârûhân sancâğı mütesellimi Halîl Beğ ve Suğla

74 Arnot & Usborne, passim; Janet Farrell Brodie. *Contraception and Abortion in Nineteenth-Century America* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994); Leslie J. Reagan. *When Abortion Was a Crime. Women, Medicine and Law in the United States, 1867-1973* (Berkeley; Los Angeles; New York: University of California Press, 1997); Carol Smart (ed.). *Historical essays on marriage, motherhood and sexuality* (London and New York: Routledge, 1992).

sancâğı mütesellimi Mehmed Beğ (11) ve Menteşe sancâğı mütesellim vekili Tavaslı Zâde Mehmed Beğ dâme mecduhum ve mefâhirü'l-kuzât ve'l-hükkâm (12) ve ma'âdinü'l-fazâ'il ve'l-kelâm Kocaeli ve Eskişehir ve Hüdâvendigâr ve Karesi ve Aydın ve Sârûhân (13) ve Menteşe ve Suğla ve Kütahyâ ve Karahisâr-ı Sâhib ve Teke ve Hamid [sic] ve Konya ve 'Alâ'iye ve İçel sancâklarında (14) vâki' kazâların kuzât ve nüvvâbı zîdet-fazluhum ve mefâhirü'l-emâcid ve'l-a'yân Hâcegân-ı Divân-ı (15) Hümâyûnumdan Kocaeli sancâğı mütesellimi Ahmed Şükrü Beğ ve Eskişehir ve 'Alâ'iye ve İçel (16) sancâkları mütesellimleri zîdet-mecduhum ve mefâhirü'l-emâsil ve'l-akrân ve vücûh-ı memleket ve bi'l-cümle iş (17) erleri zîde-kudrehum tevkî'-i refî'-i hümâyûn vâsıl olmak ma'lûm ola ki hikmet-i bâliğe-i Samedâniye ile (18) ma'mûriyet ve âbâde-i memâlik ve bilâd kaziyyesi ahâli ve 'ibâdıñ kesret ü vefretiyle hâsıl (19) olageldiği zâhir ve nev'-i Beni Âdem dâ'imâ kendü nesli ve zürriyetlerini telef ü hederden (20) vikaye ve muhâfaza ile her hâlde kıllet-i nüfûsı bâdî olacak hâlet-i nâ-marziyyeden (21) ihtirâz ve ictinâb üzere olmaları farz-ı 'ayn mesâbesinde idüğü bedîhî ve bâhir iken (22) Dârü'l-Hilâfetü'l-'Aliyye ve Memâlik-i Mahrûse-i Şâhânem ahâlisinden ba'zıları mugayır-ı rızâ-yı (23) Cenâb-ı Hallâku'l-'Âlem ve bâdî-i kıllet-i nesl-i Beni Âdem olan ıskat-ı cenîn madde-i (24) kerîhesini irtikâb etmekde olub Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûdıñ idâre-i 'aliyyesiyle perver-(25) iş-yâfte olan cenîn[i] ıskat 'âdeta ifnâ-yı nefs kabilinden bir günâh-ı 'azîm ve mükibbe (26) olanlar mücâzât-ı uhreviyeye mazhar olacaklarından başka bu vechile kıt'a ül-dîl ve semere-i

[II]

(1) fu'âd olan evlâd ni'metiniñ kadr ü kıymetini bilmediklerinden küfrân-ı ni'amıñ seiyyesine 'âcilen (?) dahî (2) giriftâr olarak ekseriyâ sakat vuku'bulur ve sakatân içün ba'zı mu'âlecât-ı mühlike (3) isti'mâl eder iken kendüleri dahî telef olmak misillû müstahakk-ı belâ-pây-ı gûnâ-gûn olageldikleri (4) vâreste-i kayd-ı tefhîm oldığına kudret-i hilâfet-simât-ı mülûkânem mevhibetü'l- ilâhiyye olan Memâlikde (5) perverî-i merhamet ve kemâl-i nasafet ve şefkat iktizâsınca bu emr-i mekrûhıñ külliyen men' ve def'iyle (6) ahâlî ve bilâdıñ bu yüzden dahî âsâr-ı dalâl ve 'inâd[dan] vikayeleri vesâ'iliniñ (7) istikmâli lâzım gelmiş idüğüne binâen husûs-ı mezkûr bu def'a mukteżâ-yı irâde-i seniyye-i (8) mülûkânem üzere Meclis-i Umûr-ı Nâfi'ada ve Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı 'Âlî ve Meclis-i Vâlâ-yı (9) Ahkâmü'l-'Adliyede lede'l-müzâkere evvel emirde Dersa'âdetim ve Bilâd-ı Selâsede kâ'in bi'l-cümle (10) etıbba ve eczâcılara işbu ıskat-i cenîne dâ'ir 'ilâc vermemeleri içün Ser Etıbba-yı Cihândârânem (11) tarafından ekserine tenbîh olunarak milelü'l-erba'adan ebelik ve tabib ve ispençiyarlık san'atlarında (12) olanlarda dahî bu madde içün hiç kimesneye 'ilâc vermemek üzere patrik ve hâham (13) başları ma'rifetleri ile 'ale'l-infirâd yemîn vermek ve her bir mahallede bulunan (14) ehli İslâm ebeleri imamları vesâtetiyle İstanbul kadısı nezdine

celb (15) olunarak fi-mâ-ba'd o makule sakat 'ilâcını hîç kimesneye vermemeleri içün (16) tahlîf olunmak ve bu makule ıskat-ı cenîne dâ'ir mu'âlecât yalñız etıbbâ ve ispençiyâr (17) ve kaabileler taraflarından alınmağa mahdûd bir şey (?) olmayub tâ'ife-i nisâ içinde mu'âlecât-ı (18) mezkûrı bilenler bulunacağından ve bir mahallede sakat vuku'ında kazâ'en veyâhûd kasden ne vechile (19) olmuş ise elbette koñşuların veyâhûd âher kimesneleriñ ma'lûmı olacağına mebnî (20) kasden sakat oldığına her kim vâkıf olub da derhâl zâbitân tarafına haber vermez (21) veyahûd bir hâmile hâtun kendü kendüsine 'ilâc edüb ıskat-ı cenîne hafiyyeten mütecâsire (22) olur ise ol makuleleriñ ve zevcleriniñ haklarında mücâzât-ı şedîde icrâ olunmak (23) husûsları tensîb olunmış ve vâki'an bu misillû bu madde-i kerîheniñ külliyen def' ü ref'iyle (24) Memâlik-i Mahrûse-i Şâhânem sekenesiniñ bu beliyyeden halâs olmaları vâcib (25) menzilesinde oldığından husûs-ı mezkûrın müzâkere ve tensîb olundığı (26) üzere icrâsına mübâderet ve bu maddeye nizâm verildi denilüb de gevşek tutulmayub (27) bundan böyle kangı mahalde bu emr-i mekrûhıñ zuhûrı tahakkuk eder ise derhâl icrâ-yı (28) iktizâsına müsâra'at eyliye Nizâm-ı mezkûrıñ 'ale'd-devâm tenfîzine dikkat-ı tâm (29) edilmesi (?) madde-i kelâm olunmaması husûsında irâde-i seniyye-i Mülûkânem ta'lîkiyle olbâbda

[III]

(1) şeref-efzâ-yı sahîf sudûr olan hatt-ı hümâyûn-ı şevket-makrûn-ı Pâdîşâhânem mûcebince (2) keyfiyet Dersa'âdetimde lâzım gelenlere mü'ekkiden tenbîh olunmış ve Memâlik-i Mahrûse-i Şâhânemde dahî (3) ba'dezîn bu misillû hâlet-i mekrûhe vukû'bulmamak üzere vesâyâ-yı meşrûhayı hâvî (4) Anadolunıñ diğer kolları ile Rumeliniñ üç koluna ve sâ'ir iktizâ eden mahallere evâmir –i (5) 'aliyyem tasdîr ve tesyîr kılınmış olmağla siz ki mü°îrân ve ferîkan ve mü°âr ve mütesellimîn ve kuzât (6) ve nüvvâb ve sâ'ir mumâileyhimsiz vusûl-ı fermân-ı celîlü'l-'unvân-ı Mülûkânemde siz dahî keyfiyet-i zîr-i (7) hükûmet ve idâreñizde kâ'in mahallerde elbette i'lân ve tenbîh ve fi-mâ-ba'd oltaraflarda (8) dahî hîç ferdiñ ıskat-ı cenîne cür'et edememesi husûsını Dersa'âdetimde oldığı (9) vechile râbıta-i kavîyeye rabt ü takviye birle dâ'ima ve müstemirren icrâsı ve hilâf harekete cesâret (10) edenler olur ise bâlâda beyân olunan usûle tatbiken te'dîb ve terbiyeleri ile nizâm-ı mezkûrum (11) natarla halelden vikayesi esbâbınıñ istihsâline bi'l-ittifak ihtimâm ve mübâderet eylemeñiz (12) fermânım olmağın tenbîhan ve ihtimâmen Divân-ı Hümâyûnumdan mahsusan işbu emr-i celîlü'l-kudrem istâr (13) ve Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye tatarlarından Hâcı Halîl tatar ile tesyâr olunmuşdur İmdi (14) keyfiyet ma'lûmıñız oldukdan ber-vechi meşrûh 'amel ve hareketle infâz ve emr ü fermân-ı mülûkânem (15) bi'l-ittihâd mezîd ikdâm ve dikkat ve bu madde içün tatar-ı merkuma beher kazâdan yiğirmi beşer gurûş (16) hizmet verilüb bir akçe ziyâde i'tâsından ve hilâf-ı tenbîhât-ı Şâhânem vaz'-ı rihâle (?) (17) vuku'uñı tecvîzden tevakkî ve mübâ'adet eylemeñiz bâbında fermân-ı 'âlî-şânım sâdır

olmuşdır (18) Buyurdım ki vusûl buldukda bu bâbda vech-i meşrûh üzere şeref-yâfte-i sudûr olan (19) fermân vâcibü'l-ittibâ' ve lâzımü'l-imtisâl mazmûn-ı itâ'at-makrûnı ile 'amel ve hareket eyliyesiz (20) Şöyle bilesiz 'alâmet-i şerîfime i'timâd kılasız Tahrîran fî evâhiri şehr-i Şa'bânü'l mu'azzâm sene (21) erba'a ve hamsîn ve mie'teyn ve elf.

Vasalat
Fî 15 Şevvâl sene 54

Kostantiniyye
ül-Mahrûse

Cinselliğin Estetik Anlatımı
[Hüsrev ü Şîrîn, Hümâ vü Hümâyûn, Cemşîd ü Hurşîd]

Fatma Sabiha KUTLAR

İnsanın onsuz olmasının düşünülemeyeceği cinsellik, toplumsal düzeni sağlamak adına, genellikle katı kurallarla denetim altına alınmış bir içgüdüdür (Candan 1992:17). Bu içgüdünün edebî eserlerdeki anlatımı ise; ancak, "verili ahlâkın doğrultusunda" (Oktay 1981: 82) olabilmiş ve toplumdaki kabullere paralel olarak kimi zaman ön plâna çıkmış, kimi zaman ikinci plânda kalmış, ama bir biçimde daima varlığını sürdürmüştür. Tabular nedeniyle çoğu kez yok sayılmaya çalışılan bu dürtünün ifadesi, kendini meşrulaştıracak çıkış noktası da bulmuş, Özarıkça'nın ifadesiyle, bir tarafını aşka ikame etmiştir; çünkü aşk, doğaya ait olanı insanın aklîleştirmesi, kültürel olana uygun hâle getirmesinden başka bir şey değildir (1992: 34). Dolayısıyla, her koşulda aşkla cinsellik arasında bağlantı bulunduğunu söylemek de mümkündür. Bunun yanı sıra, "nerede bir kapalılık, bir gizlilik, aykırılık ya da bastırılmış duygular varsa ve yaşanıyorsa, orada yoğun bir erotizm oluş[muş] ve bu patlamaya hazır duygular, dipten dibe hayal gücü ile beslendiğinden, sıradan bir duygu olmaktan çıkıp, beslenmiş ve fantastik bir duyguya dönüş[müştür]"(İnal 1992: 20). Candan'a göre, bu fantastik ve estetize edilmiş cinsellik -tutkuların elde etmek istediğini süsleme eğilimi nedeniyle-soysürdürüm güdüsünün ustaca gizlendiği romantik aşk öyküleri çığırını da açmıştır (1992:17).

Cinsellikle ilişkisi hangi noktada olursa olsun, aşk, Divan şairlerinin de rağbet gösterdiği konuların başında gelmiştir. Divan şiirini inceleyenlerin ilgisi ise, şairlerin nasıl bir aşktan söz ettiklerini belirlemeye yönelmiş ve bunun sonucunda eşcinsel bir aşkın varlığını vurgulama eğilimi biraz daha öne çıkmıştır. Divan şiirindeki aşkın

niteliğinin ve sevgililerin cinsel kimliklerinin eşcinsellik bağlamında ele alınması, Divan şiirine bir "sapık sevgi" arenası gibi bakılması sonucunu da doğurmuş ve bu, her nedense plâtonik, ilâhî, veya kadın-erkek arasında yaşanan maddî bir aşkın var olduğu yolundaki değerlendirmelerden daha fazla dikkat çekmiştir. Kimi araştırmacılar ise, özellikle eşcinsel aşk ve bunun yanı sıra maddî aşk yorumlarına karşı çıkarak, Osmanlı şiirini ilâhî veya plâtonik bir aşkın anlatım alanı gibi görmeyi tercih etmişlerdir. Oysa, insan üretimi olan sanat eserlerinin[1] -açık veya kapalı, az veya çok- insana özgü olanın sadece birini dile getirmeyeceği ve insan tek boyutlu bir varlık olmadığına göre, ürettiklerinin de tek boyutlu olmayacağı açıktır. Aksini söylemeye kalkışmak insan doğasını reddetmektir. Dolayısıyla, Divan şairi de, insan kimliğiyle kimi zaman ilâhî, kimi zaman plâtonik, kimi zaman eşcinsel, kimi zaman da kadın-erkek arasındaki maddî aşkı anlatacak, bu da okura çok renkli bir şiir dünyasına girme imkânı sağlayacaktır.

Divan şairinin kadın hakkındaki düşüncelerinin genellikle olumsuz olduğu bilinmektedir. Şairler kadınları anlatırken, "baştan çıkarıcı, güvenilmez, dönek, kahpe, saçı uzun aklı kısa, şeytan..." gibi aşağılayıcı sıfatları kullanmaktan çekinmemişlerdir. Hatta, Nev'îzâde Atâyî gibi, cinsel arzu uyandıracağı gerekçesiyle, kadın aşkından uzak durmayı ve sevgiyi -şehvetten uzak durmak kaydıyla- civanlara yöneltmeyi tavsiye edenler bile olmuştur (Kortantamer 1997: 234). Kimileri de -ki bunlardan biri de Nâbî'dir- kadını soyun devamı için bir araç gibi görerek, erkeklere, uygun bir kadınla evlenip çocuk sahibi olmalarını tavsiye etmiş, evlilik konusunda dikkatli davranmaları gerektiğini de hatırlatmıştır. Çünkü, evlenirken eşler birbirini göremeyeceği için, çirkin ya da kötü huylu bir kadınla karşılaşma ihtimali bulunmaktadır. Hem böyle bir riske atılmaktan, hem de bir kadına bağlanıp taze zevklerden uzak kalmaktansa, cariye almak daha iyi olacaktır (Mengi 1987: 122-123). Eserlerinde kadını olumsuz da değerlendirseler, onu sadece bir araç gibi de görseler ve aşkından uzak durmayı, evlenmek yerine cariye almayı tavsiye etseler de, Divan şairleri, kadın-erkek aşkını konu edinen romantik mesnevîler yazmış ve en azından bunlarda kadına ve kadın-erkek arasındaki birlikteliğe olumlu gözlerle bakmışlardır.

Kadına en çok aşk konulu şiirlerde yer veren Divan şairleri, bu şiirlerin büyük kısmında kadın güzelliğini, beğendikleri ve değerli buldukları nesnelere benzeterek tasvir etmişlerdir. Güzelliği oluşturan her parçayı ise, âşığın aşk acısına düşmesinin ve aklının başından gitmesinin aracı gibi değerlendirmişlerdir. Sonunda ortaya çok güzel, ama o kadar da acımasız bir sevgili imgesi çıkmış ve bu sevgili, hiçbir zaman kavuşma izni vermediği için de, aşk, sadece âşığın acısını çekmekle yükümlü olduğu ıstırap hâline gelmiştir. Aşkın, plâtonik boyutun dışına çıktığı şiirler de yazılmış ve -anlatımdaki

1 Türk edebiyatında cinsellik anlatımının farklı türlerdeki örnekleri için bkz. Ertop 1977.

benzerlik devam etmekle birlikte- artık, sevgili, biraz daha insaflı bir kadın hâline dönüşmüş; âşık da, ondan kâm alabilir olmuştur. Aşk duyguları mesnevîlerde, bir hikâyede olayların etrafında geliştiği ana konu olarak okurun karşısına çıkmış, sevgiliyle âşık da, hikâyenin ana kahramanları kimliğiyle ve daha insanî özellikler yüklenerek tasvir edilmiştir.

Bir kadınla erkek arasındaki aşkın anlatıldığı aşk mesnevîlerinin büyük kısmı, İran ve Arap edebiyatlarındaki örneklerden kimi zaman çeviri yoluyla, kimi zaman ekleme ve çıkarmalarla, kimi zaman da sadece konu aktarımıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Şairlerin güzel söyleme düşüncelerinin ön plâna çıktığı romantik mesnevîlerde olaylar, çoğunlukla birbirine âşık iki kahramanın etrafında geliştiği için, bunlar "çift kahramanlı mesnevîler" olarak da değerlendirilmiştir (Levend 1973: 124). Çift kahramanlı aşk mesnevîlerinin büyük kısmı ana kahramanların ismini taşır. Hüsrev ü Şîrîn, Hümâ vü Hümâyûn, Cemşîd ü Hurşîd de bu gruba dahil edebileceğimiz mesnevîlerden sadece birkaçıdır.

Hüsrev ü Şîrîn, *Şeyhî*'nin, konusunu İranlı şair *Nizâmî-i Gencevî*'nin *Hüsrev ü Şîrîn*'inden ödünçleme aldığı, yaklaşık yedi bin beyitlik mesnevîsidir. Muhtemelen H.832/ M.1429'da tamamlanmış ve *Sultan II. Murad*'a sunulmuştur. Mesnevîde, Acem padişahı *Hüsrev Perviz*'le Ermen melikesi *Şîrîn* arasındaki aşk anlatılmaktadır (Timurtaş 1963: 1-3, 36). *Cemâlî*'nin Acem şairi *Hâcû*'nun eserini örnek alarak Türkçe'ye kazandırdığı *Hümâ vü Hümâyûn* ise, H.850/M.1446'da tamamlanmıştır. Yaklaşık dört bin altı yüz beyit olup, *Sultan II. Murad* adına kaleme alınmıştır. Şâm şahı *Menûşeng*'in oğlu *Hümâ* ile, Çin *Fağfûru*'nun kızı *Hümâyûn* arasındaki aşkın hikâyesidir (Horata 1990: 64-67). *Cem Sultan*'ın H.883/M.1478'de İran şairi *Selmân-ı Sâvecî*'nin eserinden dilimize çevirdiği *Cemşîd ü Hurşîd* ise, beş bin dört yüz beyit civarındadır. Konusu, Çin hakanı *Fağfûr*'un oğlu *Cemşîd* ve Rum *Kayseri*'nin kızı *Hurşîd*'in aşkıdır (İnce 2000: VIII-X).

Kadın-erkek arasındaki aşkın cinsel boyutunun nasıl anlatıldığının inceleneceği bu yazıda, konu, yukarıda haklarında bilgi verdiğimiz on beşinci yüzyıla ait üç romantik mesnevîyle sınırlandırılmıştır. Böyle bir sınırlandırma, aynı yüzyılın farklı dilimlerinde cinselliğin anlatımında bir değişiklik olup olmadığını ortaya koyma düşüncesiyle yapılmakla birlikte, yazının boyutları ve konunun genişliği de göz önünde bulundurulmuştur. Bu incelemede, Doğu edebiyatının üç romantik hikâyesinin baş rollerini paylaşan Hüsrev-Şîrîn, Hümâ-Hümâyûn ve Cemşîd-Hurşîd'in düğün öncesi ve düğün gecesi yaşadıkları birlikteliğin cinsel boyutunun ele alınışı ve anlatımı, metinlerden seçilen örnek beyitlerle somutlaştırılmaya[2], değerlendirme kısmında ise, hem bu mesnevîlerde, hem de bunlardan hareketle Divan şiirinde kadın-erkek ilişkisinin

2 Bundan sonraki kısımlarda anlam aktarmaları Timurtaş 1963; Horata 1990 ve İnce 2000'deki metinler esas alınarak yapılmış, doğrudan alıntılar dışında sayfa numarası belirtilmemiş ve beyit alıntılarında çeviriyazı işaretleri kullanılmayarak uzunluklar "^" ile gösterilmiştir.

şiirsel ifadesi yorumlanmaya çalışılacaktır.

I. Düğünden önce

Mesnevîlerin erkek kahramanları Acem, Arap ve Çin memleketlerinin şehzadeleridir. Bunlar yakışıklılık, zekâ, bilgi, cesaret, adalet, cömertlik, ok atmada mahirlik, ata binmede ustalık, eğlenmeyi sevmek gibi olumlu özelliklerin tümüne sahiptir. Kadınlarla ilişkileri hakkında bir şeyler öğrenmemizin ancak bir güzele gönül vermeleriyle gündeme geldiği delikanlıların âşık olmaları da birbirine benzer. Üçü de kızların kendisini görmezler. Biri rüyasına giren, biri resmini gördüğü, biri de ne kadar güzel olduğunu işittiği kıza kapılıverir. Delikanlıların gönül vermeleriyle birlikte sahneye çıkan genç hanımlar ise Ermen, Çin ve Rum ülkelerinin melikeleri olup, üçü de insanın aklını başından alacak güzelliktedir. Bu güzellerin, gönüllerini kaptırmaları da hemen hemen erkek kahramanlarınki gibidir; ya resmini görerek, ya anlatılanları dinleyerek, ya da görür görmez gönül verirler. Böylece şairlerin, âşık olmayı sadece güzel bir insanla değil, güzellik kavramıyla ilişkilendirdikleri de ortaya çıkar.

Şair, birbirlerine görmeden âşık ettiği Hüsrev'le Şîrîn'i ilk kez bir pınar başında karşılaştırır. Hüsrev'in Ermen'e gelmesini beklemeye bile tahammül edemeyen âşık Şîrîn, halası Mehîn Bânû'dan ava gitmek bahanesiyle atı Şebdîz'i ister. Hüsrev'i bulmak üzere Medâyin'e doğru yola koyulur. Birkaç gün sonra bir pınar başına gelir. Etrafta kimseler yoktur. Güzeller güzeli Şîrîn, bulutun aydan yavaş yavaş sıyrılması gibi kemerini çözüp elbisesini çıkarır, çıplak bedenine mavi bir peştamal sarar ve suya girer. Elbisesi kara bulut, Şîrîn ay; peştamalı mavi bulut, Şîrîn güneş:

Soyılur bigi ebr az az kamerden / Şeşer bendi kabâ ile kemerden
Çü üryân oldı ol cism-i münevver / Sanasın cân yüzin açdı musavver
Tutup bir meyzer-i nîlî miyâna / Suya girdi vü od urdı cihâna
Anunçün nîl ider rengin hicâbun / Ki nîlîdür hicâbı âftâbun (s. 66)

Tesadüf bu ya, Hüsrev de oraya gelir; pınarda yıkanan ve kim olduğunu bilmediği dünya güzeli kızı görünce hayran olur. Ne ileri gidebilir, ne de dönebilir. Âdeta olduğu yere çakılıp kalır. Şîrîn bu bakışlardan habersiz, saçları gözlerini kapatmış, birinin kendini seyrettiğinin farkında bile değil. Gözünün önünden saçlarını çekince Hüsrev'i fark eder ve utancından sudaki mehtap gibi titrer. Edebe uygun davranmak gerektiğini hatırlayan Hüsrev, yüzünü başka tarafa döner, ama aklı hâlâ o pınardadır:

Ne turıbildi vü ne konabildi / Ne ileri ne girü dönebildi
Çü gitdi gün yüzinden ebr-i müşkîn / Gözin açdı vü gördi şâhı Şîrîn
Bu şerm ü havf ile ol çeşme-i âb / Şu resme ditredi kim suda meh-tâb

Mürüvvet görmedi şart-ı edebden / Yüzin ayruga döndi ol talebden
Gönül ol çeşmede göz özge yirde / Anunla cân yüzi yüz özge yirde (s.66)

Ne Hüsrev Şîrîn'i ne de Şîrîn Hüsrev'i tanır. Şîrîn giyinir, atına biner ve yine yola koyulur. Hüsrev arkasını döndüğünde çoktan gitmiştir. Çıplak bir kadının güzelliğinin, bir erkek tarafından seyredildiğini fark edince utanmasının, kadını bu hâlde gören erkeğin kendinden geçmesinin ve yakalandığını anlayınca düştüğü konum usta işi beyitlerde başarılı bir anlatımla verilmiştir. Şair, Şîrîn'i güzel, duygusal aynı zamanda sevdiği erkeğe kavuşmak uğruna izin almadan yollara düşebilen, bir pınarda hiç korkmadan soyunup yıkanabilen cesur ve rahat bir genç kız olarak anlatmaktadır. Bundan hareketle Şîrîn'i değer yargılarının dışına çıkmış biri diye tanımlamak mümkün gibi görünüyorsa da seyredildiğini anlayınca utanç ve korku ile titremesi, saçlarıyla da olsa örtünmeye çalışması aslında tam tersini işaret etmektedir; Şîrîn'in eserin diğer bölümlerindeki söz ve davranışları da bu düşüncemizi pekiştirmektedir. Yıkanan bir kadını seyretmekten çekinmeyen Hüsrev'i de "verili toplumsal dizgenin" (Oskay 1992: 8) dışına çıkmış biri olarak yorumlamaya aynı sahnede geçen ve "şart-ı edeb" denen edep kurallarına uygun davranışı engel olmaktadır. Yine de sonraki beyitleri göz önüne alarak Hüsrev'in cinselliğe ilişkin konularda Şîrîn kadar katı olmadığını ve kurallardan çok erkek içgüdülerine uygun davranışlarda bulunduğunu da işaret etmek gerekir. Şüphesiz bunda cinselliğe ilişkin konularda toplumsal hoşgörünün kadın ve erkeğe eşit dağılmayışının büyük payı var. Ayrıca şairin iki kahramanı böyle bir sahnede karşılaştırarak anlatmasını, Şîrîn'in bedeninin cinsel çekiciliğinin Hüsrev'e gösterilmesi kadar, eser boyunca devam eden fantastik ve erotik anlatımın bir parçası olarak da yorumlamak mümkündür.

Mesnevîlerin üçünde de âşık gençlerin çeşitli vesilelerle bir araya geldiklerini anlatan çok sayıda beyit bulunmaktadır. Daha ilk karşılaşmalarında akılları başlarından giden gençlerde hayranlık, kendinden geçme, ayılıp bayılma, birbirinin önünde secdeye varma gibi hâller de ortaya çıkmaktadır. İnal'ın "ortaçağda her şey bir tuhaftı, şövalyelik ruhu, sevilen kadını tapılan kadına çeviriyor, ortaçağın ... bütün yeminlerinde ve diz çökmelerinde erotik bir haz izleniyordu. Ortaçağ, ... erotik ve gizemli bir dünyanın kapılarını aralıyordu."(1992: 20) yolundaki değerlendirme büyük kısmıyla bu eserler için de geçerli görünmektedir. Cesur, gözünü budaktan sakınmayan delikanlıların, sevgililer karşısında iradeleri yok olmakta, ateşleri başlarına vurmakta, vücutları titremektedir. Burada yaratılmıştaki güzelliği görerek yaratana yönelik bir kendinden geçme söz konusu değildir; bu, tümüyle insanî, tümüyle karşı cinse duyulan arzulardan kaynaklanan cinsel nitelikli bir kendinden geçmedir. Üstelik bu hâller sadece erkeklere özgü de değil, hanımlarda da görülmektedir. Meselâ, Şîrîn ve Hüsrev sonunda karşılaşırlar. Sürekli ne kadar güzel oldukları vurgulanan iki genç göz göze gelirler,

akılları başlarından gider, birbirlerinin önüne atarlar kendilerini, yüzlerini yere sürerler, vücutlarında bir titreme, canlarında bir ateş, sanki birbirlerine secde etmektedirler:

Gözin ırmadılar biribirinden / Ana dek k'akdı çeşme göz yirinden
Didi vü atdan atdı kendüzini / Şeh öninde yire sürdi yüzini
Sizer Hüsrev dahı kim bu perî-veş / Ol âfetdür k'urur cânına âteş
Vücûdı ditredi vü geldi vecde / Düşüp dil-dâra karşu kıldı secde (s. 96-97)

Âşıkların buluşmalarından söz edilen beyitleri; evlilik öncesi kadın-erkek birlikteliğine tecrübeli ve yaşça büyük bir yakının ve bunun yanı sıra sevgililerin yaklaşımı; sevgililer arasındaki ilişkinin niteliği noktasında değerlendirmek mümkündür. Gençlerin birlikteliğine anne, hala, dadı gibi yakın çevreden gelen müdahalelerin gerekçesi "namus", muhatabı ise genç kızdır. Hüsrev ü Şîrîn'de Şîrîn'in Hüsrev'e olan aşkını halası Mehîn Bânû sezer. Cemşîd ü Hurşîd'de ise Hurşîd Cemşîd'e duyduğu aşkı önce dadısı Ketâyûn'a anlatır. Daha sonra Cemşîd'le görüşmeye başlayınca dedikodular çıkar ve annesi Efser de durumu öğrenir. Mehîn Bânû ve Ketâyûn, iffet konusunda öğüt vermekle yetinirken, Efser, adını ve namusunu korumak amacıyla kızını bir kaleye kilitler. Çünkü bir genç kızın bir erkekle adının çıkması ve erkeğe evlenmeden kendini teslim etmesi kadar kötü bir şey yoktur. Burada namus kavramı evlilik öncesinde cinsel ilişkiye girmeye ve dolayısıyla bekâretini kaybetmeye eşitlenmiş durumdadır. Alınması gereken tüm önlemler de hanımlara ait görünmektedir. Beyitlerde ne yaşadığı ilişkiye dair erkeğe yönelik bir sınırlama, ne de sonuçları konusunda bir yaptırım söz konusudur. Üstelik, Hüsrev ü Şîrîn'de görüldüğü gibi, erkeğin böyle bir birliktelik yaşadığı kadınla evlenmeme, onu hevesini alınca sadece cariyelerinden biri yaparak aşağılama hakkı bile vardır. Dolayısıyla Şîrîn'in böyle bir konuma düşmemesi için hala Mehîn Bânû'nun Hüsrev'den tek beklentisi evlenmeye razı olmasıdır. Bu nedenle Mehîn Bânû, Şîrîn'i bekâretini koruma, Hüsrev'den sakınma konusunda örnekler vererek uyarır ve bu arada Hüsrev'i nikâha razı etmek için yapması gerekenleri de sıralar. Mehîn Bânû'ya göre genç kızla delikanlının, ateşle pamuk gibi, bir arada bulunmalarını sakıncalıdır. Çünkü bakire genç kız kilitli mücevher sandığı veya ahu; erkek, hazinenin kilidini bozmak isteyen biri ya da ahuyu avlamaya çalışan bir aslan; erkeğin gönlü ise daldan dala konup tane toplayan, bıkınca başka dallara konan bir kuş, kadın da onun yediği tane gibidir. Erkeğin kızdan bıkmaması, arzusunun artması ve kızın da isteğine kavuşmasının tek yolu evlenmeden birlikte olma izni vermemesinden geçmektedir:

Üşenür kim bu iki serv-i ser-keş / Bir arada olur penbeyle âteş
Kıgırdı halvet ol dil-dârı Bânû / Bu denlü nush ü pend itdi utanu

Bozarsun mihr eliyle mühr-i dürcün / Ayakda kaldı bil bünyâd-ı bürcün
Sizer gönlüm ki bu şîr-i cihân-gîr / Diler kim ide sen âhûyı nahcîr
Çü gönli kuşı dire dâne senden / Kona ayruk budaga_usana senden
Velî bulmazsa gevher dürcine dest / Kalur ol şevk ile hayrân u ser-mest
İresin olasın maksûda vâsıl / İki âlemde yüz aklıgı hâsıl (s.99-100)

Cemşîd ü Hurşîd'de ise öğüt verme görevi öncelikle dadıya düşer. Dadı, Hurşîd'e sosyal konumunu da hatırlatarak davranışlarının iffetli bir hanıma yakışmadığını söyler. Çünkü o, Kayser'in kızıdır, temiz bir güldür, onun gibisine böyle bir coşku yaraşmaz:

Bilürsin Kayser'ün kızısın iy yâr / Bu işi itmegil zinhâr zinhâr
Çü gülsin sen hemîşe pâk-dâmen / Kerem kıl gel bu işden vâz gel sen
Eyâ meh-rû sana bu iş yaraşmaz / Senün bigiye cünbiş yaraşmaz (s.167)

Hurşîd'in annesi Efser, kızının temiz olduğuna emindir, ama adının kötüye çıkmasına bile tahammülü yoktur. Çünkü bir kızın sadece el değmemiş olması yeterli değildir, namusu hakkında da tek bir söz söylenmemelidir:

Bilürem pâkdür ol boyı şimşâd / Velî korhum bu kim çıha yavuz ad
Kişi yig kim eyü ad ile ola / Ki yavuz ad ile âlemde öle (s.246)

Cemşîd'in maiyetindeki bilge Mihrâb'ın öğüdü de kadının evlenmesi ve kocaya olan ihtiyacı doğrultusundadır. Bu sözler sadece evliliğin önemini vurgulamaya yönelik değildir; aynı zamanda, söylendiği ortam düşünülürse, evliliğin kadın cinselliğini denetim altına alan ve onun adının kötüye çıkmasını önleyen bir kurum olarak görüldüğünü de açıkça ortaya koymaktadır. Aslında bunlar tümüyle "verili ahlâk" doğrultusunda yapılmış değerlendirmelerden ibarettir:

Nitekim cism-i âdem sersüz olmaz / Bu hatunlar dahı hem ersüz olmaz
Ezelden âkil olanlar i dil-ber / İşitmedün mi kim anlar ne dirler
Bu üç nesne gerekdür kıza elbet / Biri er birisi yer biri devlet (s.247)

Namus ve iffete ilişkin düşünceler eserlerde zaman zaman genç kızlar aracılığıyla da dile getirilir. Delikanlılar herhangi bir değerlendirmede bulunmazlar. Çünkü değer yargıları iffetini koruma görevini tümüyle genç kızların omzuna yüklemiştir ve onlar da sorumluluklarının farkındadırlar. Sadece yaşlı ve tecrübeli olanlar daha tutucu davranırken, daha rahat oldukları, toplumsal kabulleri biraz daha yumuşatarak yaşamaya çalıştıkları da gözden kaçmamaktadır. Cinselliği asla tam yaşayamaz ve yaşamaya da

izin vermezler, ama delikanlılarla bir arada yiyip içmekten, meclis kurmaktan, sarılmaktan ve öpüşüp koklaşmaktan uzak durmazlar. Meselâ kurallara bağlılık konusunda daha katı olan ve halasına Hüsrev'le ilişkiye girmeyeceğine dair yemin de eden Şîrîn, öpüşmekten fazlasını isteyen Hüsrev'i -duyduğu bütün sevgiye rağmen- reddeder. Ona, nefsinin arzularına kapılan kadının işinin güçleşeceğinden, adının çıkacağından, bir anlık mutluluk getirecek davranışının yıllar boyu mutsuzluk getireceğinden söz eder. Erkekliğin kadını zorlamaktan değil, nefsine sahip olmaktan geçtiğini de ekleyerek sarhoş Hüsrev'i, istemediği müddetçe asla sahip olamayacağını da belirterek, kovar:

Eger nefsüm havâsına olam yâr / Bilürem serd olısardur bu bâzâr
Tutalum bir nefes nefs ola hod-kâm / Deger mi yıllar ile olmaga bed-nâm
Dime avret basaram erlik oldur / Er isen nefsi bas ser-verlik oldur
Dürişüp kendüzüne virme teşvîş / Ki benden gelmeyince olmaz iş (s. 127- 128)

Hümâyûn ise bir kıskançlık krizi esnasında Hümâ'ya, birlikte olmalarının sadece kendi namusuna zarar verdiğini söyler. Bir başka beyitte ise şair -gençlerin bütün bu yakınlıklarına rağmen- Hümâyûn'un nikâhtan önce kendine dokundurtmadığını dile getirerek hâlâ bekâretini koruduğunu vurgular:

Yöri yârünle var dur ana ol yâr / K'olur yâri iki olanlar agyâr
Ki iy âb-ı revân-veş dâmenün pâk / Urursın çeşme-i nâmûsuma hâk
Melik kılmışdı ma'lûm anı evvel / Ki bî-akd olsa virmez ol sanem el (s. 546, 549, 645)

Hurşîd'e gelince, o da peçesini açıp yüzünü gösterir, içki içip sarılır, ama Cemşîd, saçına el uzatınca adını korumak gerekçesiyle kıyameti koparır:

Velî Hurşîd inen mest olmamışdı / Şarâb anı inen de almamışdı
Virürdi meyle gönlinün murâdın / Sakınurdı velî kendünün adın
Şehenşeh olmış idi şöyle ser-mest / Ki urdı_ansuzda dil-ber zülfine dest
Edebsüzlük çün itdi şâh Cemşîd / Hemân sâ'at ana hışm itdi Hurşîd (s.189)

Namusu korumak gerekçesiyle yapılan bütün engellemelere ve verilen öğütlere rağmen gençlerin buluşmaları devam eder. Buluşma mekânları genellikle kızların odalarıdır. Mevsim uygunsa bahçeler de bir araya gelme mekânı olur. İçki içilen, sohbet edilen, çalınıp söylenen ve karşılıklı şiir okunan bu meclislerde bazen başka insanlar da bulunur, bazen de âşıklar yalnız kalırlar. Yakınlıkları ve neler yaşadıkları şiirlerde uzun uzun anlatılır. Bu güzel ve çekici gençler öpüşüp koklaşırlar, birbirlerini kıskanırlar,

kavga ederler, küserler, pişman olup sevdiklerinin ardından giderler; hasılı insana özgü olan bütün davranış biçimlerini sergilerler. Bunların anlatımı bir şairden diğerine fazlaca farklılık göstermez. Meselâ Şîrîn, duygularıyla değer yargıları arasında sıkışıp kalmış, arzularının doruğa çıktığı ve bu ateşle kendini sevdiğinin önüne atmak istediği bir anda, ettiği yeminden pişmanlık duyacak bir konuma gelmiştir. Çünkü o, şarap, aşk ve serde gençlik varken, bir de sevgili yanındayken aklın doğrularına uyarak nefsine gem vurmanın ne denli güç olduğunu fark edecek kadar insandır:

Şarâb ü şâhlıg ü ışk ü cüvânî / Husûsâ dil-sitân hem dâstânî
Tahammül nitesi kala bu hâle / Muhâl ola nefes sabr ü mecâle
Varur k'idüp dil ü cânını pür-tâb / Kıla kendüzini Pervîze per-tâb
Gine iderdi Bânû pendini yâd / Yıkık akl işine ururdı bünyâd (s.112)

Aslında başlangıçta Hüsrev'le tek yakınlıkları bakışmaktan ibarettir ve Şîrîn'in dudaklarına baktıkça Hüsrev'in ağzı sulanmaktadır. Bir gün Şîrîn, gösterdiği kahramanlıktan ötürü Hüsrev'in elini öpmeye kalkar. Hüsrev, şekerin elden ziyade ağızda hoş olacağını söyleyerek onu dudaklarından öper. Bundan sonra ara sıra öpüşürler, ama Şîrîn buna ancak sarhoşken izin verir:

Ki bîmâruz bu şerbet bizde hoşdur / Şeker elden dahı ağızda hoşdur
Pes eyle kıldı bûse şerbetin nûş / Ki zevkinden melekler eyledi cûş
Kaçan kim bâdeden ser-mest olurlar / Şeh ile bûseye hem-dest olurlar (s.116)

Sonunda daha fazlasını isteyen Hüsrev'in sabrı kalmaz. Mehtaplı bir gece, meclis kurulmuş, iki sevgili de sarhoş ve yalnızdır. Hüsrev Şîrîn'i kucaklar, onu ne kadar istediğini söyler, Şîrîn razı olmaz, tartışırlar ve sonra uykuya dalarlar. Hüsrev sabah erkenden uyanıp tekrar içmeye başlar ve bu arada Şîrîn'in lâl ve şeftaliye benzeyen dudaklarını dişleyip ateşli öpücükler kondururken elleri turunç ve nara benzeyen göğüslere gider. Hüsrev, ateşi başına vurmuş ve iradesini kaybetmiş bir hâldedir. Şîrîn bu sert tavırlardan hiç de hoşnut değildir:

Tutardı câm-ı la'l ü la'l-i yârı / Düterdi nâr-ı hadd ü hadd-i nârı
Ururken germ şeftâlûya dendân / Ele girdi turınc u nâr-ı pistân
Görür Pervîzi tîz ü germ-sûret / Didi serdâne sûretden zarûret (s.128-129)

Hümâ ile Hümâyûn'un evlilik öncesi buluşmalarına ve yaşadıkları ilişkiye gelince, bir gün Hümâ sarayın damına çıkar ve Hümâyûn'a şiirler söyler. Hümâyûn öyle etkilenir ki daha fazla dayanacak gücü kalmaz ve Hümâ'yı cennet gibi bir yatak odasına alır.

Fakat yüzü peçelidir. Hümâ ısrar edince ay gibi yüzünden siyah örtüyü kaldırır. Sonra sarılırlar ve Hümâ, yüzünü onun yasemin yaprağına benzeyen sinesine sürer, kucaklayıp şeker dudaklarını öper ve belindeki kuşağı çözer. Tam üç gün üç gece içki içerek bir arada kalırlar:

Hümâ gördi şeb-istânı tamâmî / Ki yâd eyler gören dârü's-selâmı
Okurken ışk bâbının kitâbın / Bakup gördi Hümâyûn nikâbın
Beni nakşun kılupdur mest ü hayrân / Revâ mı kim idersin şimdi pinhân
Götürdü mâhdan şeb-gûn nikâbı / Kodı bî-âb çeşm-i âfitâbı
Yüzin açdı vü kucdı dil-berini / Semen bergine sürdi güllerini
Hümâyûn eyleyüp şâhı der-âgûş / İderdi hâtırını bûseden hoş
Miyânın kurtarup bend-i kemerden / Sanurdı lebleri şerbet şekerden
Bu resme üç gice üç gün tamâmı / Hümâ çekdi Hümâyûn ile câmı (s. 502-523)

Hümâyûn, başka bir kadınla ilgisi var diye kıskançlıkla Hümâ'yı kovar, sonra pişman olur ve günlerce aradıktan sonra bulup özür diler. Barışırlar. Daha önceki öpüşüp koklaşma sahneleri tekrarlanır. Erkek, çene altından su emer, dudaklardan şeker ezer, yanaklardan gül toplar; kadın ise onun ayaklarını öper:

Alup âbı eline gabgabından / Şekerler ezdi agzına lebinden
Hümâyûn öpdi pâyını Hümânun / Hümâ gül dirdi bâgından anun
Gelürdi gâh şekkerler dehâna / Düşerdi gâh sünbüller miyâne (s. 574)

Cemşîd'le Hurşîd'in nikâhtan önceki yakınlıkları ise Hurşîd'in, üzüntüden kurtarmak amacıyla, aşkıyla sarhoş ve ağlayıp inleyen Cemşîd'i haremine davet etmesiyle alevlenir. Hurşîd meclis de kurmuştur. İçki içip sohbet ederken birbirlerine sarılırlar:

Dönüp Cemşîd'e didi ey vefâ-dâr / Ne niçün olasın derd ile sen zâr
Berü gel oturalum bir araya / Dil ü cânunı ugratma belâya
İdüp Cemşîd ile Hurşîd sohbet / Mey ile eylediler cânı râhat
Biri birine çünki oldı mâyil / Kılurlar birbirine kol hamâyil (s.175- 180)

Bu esnada Cemşîd saçını elledi diye Hurşîd kızar. Olayı bilge Mihrâb duyar ve Cemşîd'e aceleci tavrı nedeniyle kızıp öğüt verir. Sanki Mihrâb, "geleneklerimiz dahilinde cilve ve sevişme" (Bardakçı 2002: 23) hakkında bilgiler veren **bahnâme**lerin sözlü temsilcisi gibidir. Mihrâb'a göre Cemşîd aceleci olmamalı, bir merdivenden çıkar gibi adım adım gitmeli, bu aşamada güzellik bahçesini sadece seyretmekle yetinmelidir:

Ne işündür senün zülfine yârun / Yapışmak yok durur mı kâr u bârun
Bu işde ivme iy şâh-ı yegâne / Ki_ayak ayak çıkarlar nerdbâna
Eger bu bâga olursa güzârun / Temâşâ olsun ol bâg içre kârun (s.194)

Annesi Hurşîd'i kaleye hapseder ama, âşıkları engellemek mümkün değildir. Cemşîd kaleye de girer. Yine iki sevgilinin kucaklaşma ve öpüşme sahneleri tasvir edilir. İki âşık üzüntüyü bir kenara bırakmış, kollarını birbirine dolamış, taze şeftaliye benzer öpücükler almakta, lâl dudaklardan şarap içmektedirler:

İki âşık bir birine mâyil / Kılurlar birbirine kol hamâyil
Çü Cemşîd'ün ele girdi nigârı / Hemân sâ'atde kıldı bûsekârî
Sanasın her biri lezzetde şekker / Dirildi arada şeftâlû-yı ter
Ne şeftâlû ki bin cândan yig idi / Neye kim benzedem andan yig idi
Mey-i la'lini yârun eyleyüp nûş / Kamu derd ü gamı kıldı ferâmûş (s.237-239)

Sonunda Kayser, Hurşîd'i Cemşîd'e vermeyi kabul eder. Gençler artık daha rahattır. Hatta vedalaşamadan ayrıldıkları için Hurşîd, ordugâha Cemşîd'in yanına bile gelir. İkisinin de aşkı başına vurmuş, kucaklaşırlar. Şaire göre ortada edep falan kalmamıştır. Sarılıp öpüşürler. Hurşîd, Cemşîd'e buluşmalarına rağmen cinselliği tam olarak yaşayamadıkları anlamını taşıyan sözler söyler. Ona göre, bedeni bir bahçe veya bir helva; yarım yamalak yaşadıkları birliktelikleri ise, sadece bu bahçeden toplanmış bir meyve ya da bu helvanın dumanıdır:

İkisinün de aşkı idüben cûş / Biri birisini kıldı der-âgûş
Çü kalmadı ara yirde edebden / Sunar bûse biri birine lebden
Zihî vuslat ki_irişdi yâr yâre / Ki birbirisini çekdi kenâre
Senünle gerçi kim buluşduk iy yâr / Dahı sen yimedün bu bâgdan bâr
Benüm aşkumda nice sûd gördün / Bu halvâdan hemân bir dûd gördün (s.301-302)

Üç eserin baş kahramanlarının, engellemelere ve araya giren ayrılıklara rağmen, ne sevgileri biter ne de ayrılabilirler. Birbirlerine duydukları şiddetli arzu ve bunca yakınlık bile ilişkilerini asla tam bir cinsel birlikteliğe dönüştüremez. Fakat aralarındaki sevginin plâtonik olduğunu söylemek de mümkün değildir. Aşkları öylesine güçlü ve tutkuludur ki bu, karşılarına çıkan her türlü güçlüğü yenmelerine ve adım adım mutlu sona doğru gitmelerine neden olur.

II. Düğün gecesi: 'Onlar ermiş muradına'

Sonunda kahramanlarımız evlenirler. Nikâh ve düğünün anlatıldığı bölümlerde belirtildiğine göre, Hüsrev ve Şîrîn'e Mûbed usulünce Medâyin'de, Hümâ vü Hümâyûn'a Acem usulünce Çin'de nikâh kıyılır. Cemşîd ü Hurşîd'de ise nikâhın hangi ülke âdetlerine göre kıyıldığı belirtilmemiştir. Sadece iki gencin nikâh ve düğününün Kayser tarafından Rum'da yapıldığına işaret edilmiştir. Üç nikâh da müneccimlerin belirledikleri kutlu ve uğurlu bir zamana denk getirilmiştir.

Düğün gecesinin anlatıldığı bölümlerde gelinlerin güzelliklerinin ve bir erkekle kadının birleşmelerinin anlatımı ön plâna çıkar. Gelin ve damatların ruhsal durumlarına, düğün gecesi heyecanlarına ilişkin bilgiler son derece sınırlıdır. Sanki anlatım, bakire olan genç kızın ilk cinsel birleşmesinin tablolar hâlinde okura aktarılması üzerine kurulmuştur. Bu tasvirlerde de aynı benzetmeliklerden faydalanılması ve bunların özellikle gelinin bakireliğini vurgulamaya yönelik olması dikkat çekicidir[3].

Şîrîn, cinsel konulardan utanan ve çekinen bir gelin gibi değildir. Aksine düğün gecesi damada haber gönderip içmemesini isteyecek, sarhoşluk hakkında yorum yapacak kadar rahattır. Şîrîn'e göre sarhoş, hangi zevke yol bulacağını bilemez ve yaşadıklarını da sabah kalkınca rüya zanneder. Buradan Şîrîn'in ertesi gün hatırlanacak, unutulmayacak bir zevk gecesi beklediği ve kendini lâl dudaklarıyla Hüsrev'e sakilik yapmaya hazırladığı sonucunu çıkarmak mümkündür:

Çün ister idi Şîrîn nîk-nâmî / Viribir Hüsreve pinhân peyâmı
Ki eyle câm var bâkî bu gice / Yiter la'lüm sana sâkî bu gice
Gice serhoş ne zevke kim bula yol / Seher ayılıcak düş bigidür ol (s.247)

Şîrîn, Hüsrev'in sarhoş olduğunu anlayınca da gerdek odasında karşısına gelin diye bir kocakarıyı çıkarır. Amacı şakayla Hüsrev'in sarhoşluğunun ve ateşinin derecesini sınamaktır:

Şeb-istânda çü Şîrîn oldı âgâh / Ki bî-hoddur u lâ-ya'kl şehen-şâh
Katında bir karı vardı buruşmış / Atasınun ebâsına irişmiş
Latîfeyle sınar ser-hoşlıgını / Bu âb ile dener âteşlıgını (s.248)

3 Bazı mesnevîlerde anlatılan hikâye minyatürlerle de görselleştirilmiştir. Bunlar arasında gerdek gecesinin en müstehcen sahnelerinin tasvir edildiği minyatürler de bulunmakla birlikte bekâretin işareti olan kanlı çarşafın gösterildiği tek minyatür Hâcû-yı Kirmânî'nin Hamsesi içindedir. Hümâ vü Hümâyûn'un gerdek sonrasını anlatan bu minyatürde kadınların, Hümâyûn'un kanlı çarşafına altın para atmaları gösterilmektedir (BLAIR – BLOOM 1994: 32-33). Bu konudaki bilgilerini bizimle paylaşan Doç Dr. Serpil Bağcı'ya teşekkür ederiz.

Ayla bulutu birbirinden ayırt edemeyecek kadar mest Hüsrev, böylesine çirkin bir Şîrîn beklemese de, elini uzatır ve kocakarı feryat eder. Kadının çığlıklarını işiten Şîrîn, gülerek yerinden kalkar ve yüzünden peçeyi kaldırır:

Yolını eyle urmış gül-i bâde / K'elin uzatdı ol şeytân-nihâda
Revân aldı aşaga k'eyleye dâd / Karı cân acısıyla kıldı feryâd
Karı âvâzın işitdükde Şîrîn / Gülerek turı geldi ol nigârîn
Götürüp perdeyi keşf itdi dîdâr / Tulû itdi hicâbından kamer-vâr (s.248-249)

Nikâhlı değilken Cemşîd'le kaçamaklar yapacak, öpüşüp koklaşacak ve ona, hiçbir şeyi tam yaşayamadıklarını söyleyebilecek kadar serbest tavırlı Hurşîd ise, gelin elbiseleri giydirilirken ve yatak odasında Cemşîd'i beklerken mutlu olmakla birlikte utanmaktadır:

Bu yanadan dahı Hurşîd bânû / Gehî şâd oluban gâhî utanu
Çü geldi_ol hâneye Hurşîd bânû / Gehî sevinüben gehî utanu (s.347, 350)

Damat odaya gelince Hurşîd'in elini tutar, hiç olmazsa evlenmeden önce dudaklarını öpebilmiş olduğuna şükrettiğini söyler. Cemşîd'in sözleri Hurşîd'i öyle utandırır ki yanakları terler ve cevap veremez:

Bi-hamdi'llâh ki irmeden vefâta / Lebünden ugradum âb-ı hayâta
İşitdi bu sözi_ol bânû-yı âlem / Utanmakdan gül üzre düşdi şeb-nem
Cevâbın virmedi vü şerm kıldı / Dil-i şeh mûm bigi nerm oldı (s.351-352)

Söylediklerinin Hurşîd üzerindeki etkisini gören Cemşîd üzülür. Aynı anda heyecandan aklı başından gider, kendini Hurşîd'in ayakları dibine atar. Bu durum karşısında biraz önceki utangaç Hurşîd, aşkından söz etmekten çekinmeyen tam bir kadın kimliğine bürünür. Elini uzatır, eşini yerden kaldırarak ona sarılır. Kendini görmek uğruna katlandığı sıkıntıları da hatırlatarak artık ağlamak değil, safa sürmek zamanı olduğunu söyler:

Çü şâhı böyle gördi_ol şâh-ı hûbân / Ki düşüp yire oldı zâr u hayrân
Elin tutubanı kaldurdı yirden / Cemâli şeh yüzini kıldı rûşen
Kenârına çeküp dir iy vefâ-dâr / Safâ vaktidür olma derd ile zâr
Görürken bin belâyile cemâlüm / Safâ sür kim ele girdi visâlüm
İkimüz aşk içinde sâdık idük / Biri birimüze biz âşık idük (352-353)

Damatlara gelince, şairler, düğün günü meclis kurup içen, zifaf odasına girdiğinde

gelin diye yaşlı kadına sarılacak kadar sarhoş ve ancak seher vaktine doğru uyanıp da yanı başında Şîrîn'i görünce kendini daha fazla tutamayan, sabırsız Hüsrev'le, mutluluk içinde gelinin bulunduğu odaya gelen ve gördüğü güzellik karşısında duyduğu hayranlığı dile getiren Hümâ'yla ve heyecanlı, konuşkan, ağlayıp inlemeye başlayan sonra da kendinden geçen Cemşîd'le okuru karşı karşıya bırakırlar.

Gerdek odasındaki damat ve gelin tasvirleri yerini oldukça ayrıntılı bir sevişme sahnesi anlatımına bırakır. Tasvirler en müstehcen noktalara kadar ulaşırsa da bunların tümüyle benzetmeliklerin arkasına gizlendiği, estetik yönün ön plâna çıkarıldığı ve böylece estetik bir anlayışla pornografik öğelerin erotik öğelere dönüştürüldüğü görülür. Evlilik öncesi ilişkiden uzak durmanın kadın için önemine daha önceki bölümlerde çeşitli vesilelerle değinen şairlerin, benzetmeliklerin seçiminde de bakireliği vurgulamaya dikkat ettikleri ve bu nedenle renk unsurunun öne çıktığını belirtmek gerekir. Ayrıca bu bölümde erkeğin ataklığını, gücünü, sahip olma duygusunu ve etkinliğini; kadının ise güzelliğini, baştan çıkarıcılığını, haz vericiliğini, zayıflığını ve edilgenliğini imleyecek ne kadar malzeme varsa art arda sıralanmış gibidir. Meselâ, seher vakti kendine gelen Hüsrev, Şîrîn'i yanında yatar görünce aklı başından gider. Arzu ettiği kadın bunca zaman sonra yanındadır ve ona sahip olabilmek için gereken bütün şartları da yerine getirmiştir; yanında yatan güzelliği seyrederken sabrı ve mecali gider, Şîrîn'e sımsıkı sarılır:

Revân bagrına basdı cânı bigi / Yir itdi sînede îmânı bigi (s.250)

Sarılma sevişmeye dönüşür. Vakit seherdir ve Hüsrev mahmurdur. Mahmurluk sabah vakti içilen içki ile giderilir. Yâr, Hüsrev'in yanında olduğuna göre "sabûh"u (içki) yârdan almaktan daha ruh açıcı ne olabilir? Burada sevgiliyle içki içmenin değil, öpüşmenin kastedildiği açıktır. Zaten sonraki beyitler de bunu pekiştirmektedir:

Ne rûhun ola bundan yig fütûhı / Ki yâr ile sabâh ide sabûhı (s.250)

Şair, Hüsrev'i mest bir bülbül, Şîrîn'in bedenini ise bir bahçe, bahçedeki her şeyi de meze yapar. Hüsrev, önce gül ve şeker mezesini yer, yani Şîrîn'in yanağını ve dudağını öper:

Girüp bostâna ol mestâne bülbül / Gül ile şekker eyledi tenakkul (s.250)

Hüsrev, sadece bunlarla yetinmez. Sonra sıra şeftaliye, taze yemişlere, elmaya ve nara, yani Şîrîn'in dudaklarına, göğüslerine, alt çenesine ve ağzına gelir; kimi zaman dişler, kimi zaman toplar, kimi zaman meze edinir, kimi zaman da bunlarla cilveleşir:

Pes andan urdı şeftâlûya dişler / Öküş dirdi ter ü tâze yimişler
Gehî elmadan itdi nukl-sâzî / Gehî nâr ile kıldı şîve-bâzî (s. 250)

Takip eden beyitlerde sevişme bir "av" imgesine dönüşür. Şair, Şîrîn'i güvercin, keklik, ahu gibi güzel, zarif ama güçsüz bir av; Hüsrev'i ise doğan, "şehbâz" (ak doğan), "şîr" (aslan) gibi atak, güçlü, saldırgan, kan dökücü ve belki de içgüdülerinin etkisiyle gözü hiçbir şey görmeyen bir av hayvanı yapar. Okur, kovalandıkça kaçan, hemen teslim olmak istemeyen güvercin gibi bir kadın ve kan dökmek için elden uçan bir doğana benzeyen cinsel arzuları doruğa çıkmış bir erkek cinselliği imgesiyle karşı karşıya kalır. Burada "kan dökme" "cinsel anlamda sahip olma ve bakireliğin giderilmesi" anlamında kullanılmıştır:

Geh uçıgup şehün elinden toganı / Gügercinden diledi döke kanı (s.250)

Sürekli erkeğin aktif olarak verildiği dizelerde kadın da, nadiren de olsa, varlığını hissettirir. Şîrîn, keklik gibi işve ve naz ederken ak doğana benzeyen erkeğin sinesine de uçar. Galiba erkek egemen sevişmenin az da olsa dışına çıkan bir sahnenin anlatımı söz konusu ve bu da aslında kadının cinsel konumu açısından değerlendirilmesi gereken önemli bir noktadır:

Gehî eyledi keklik şîve vü nâz / Geh itdi sîne-i şeh-bâza pervâz (s.250)

Bir de "mîşe"yi (orman) dolduran "âvâz-ı yâhû" (ey Tanrım!) sesinden söz edilmektedir. Sesin geldiği tarafta bir "şîr" (aslan) ve bir ahu bulunmaktadır. Herhâlde kaçmaktan yorulan ahu sonunda aslana boyun vermiş, teslim olmuştur. Ses ahudan yani Şîrîn'den gelmektedir. Bu ses hazdan ziyade canı yanmaktan kaynaklanıyor gibidir. "Âhû" kadını, "şîr" erkeği, "mîşe" kadın cinsel uzvunu, "boyun virmek" ise birleşmeyi imliyor:

Boyun virdi hem âhir şîre âhû / Pür oldı mîşede âvâz-ı yâhû (s.250)

Kimi beyitlerde iki gencin sevişmesi bir kalenin fethedilmesi için yapılan savaşa dönüşür:

Biraz kim kal'a ceng oldı arada / Degüldür çâre illâ mâcerâda (s.250)

Hüsrev daldığı ormanın içinde değil insan, meleklerin bile el sürmediği kilitli mücevher sandığı gibi bir kale bulur. İçi cana can katan sandığın dışında, lâl mühür ve

yakut kilit vardır. Kale burcu teslim edildiğinde şah, elmas ile sandığın mührünü ortadan kaldırır. Mührün ortadan kaldırılışı; saba yelinin taze goncayı açmasına, hakkâkin inciyi delmesine, Hızır'ın âb-ı hayata balık salmasına, gümüş milin akik sürmeliğe girip can gözüne cevher çekmesine, nişana ok atılmasına, şeker dengine süt ırmağı salınmasına, Hz. Süleymân'ın mührünü bulmasına benzemektedir. Hasılı cana can, derde derman kavuşmuştur. Yatak, ateş ve suyun bir araya geldiği sedeften bir mercan dalına dönüşür. Ya da bu, ateş ve suyun bir hile ile döşeğe nakşettiği zincifre ve cıvadır. Kale savaşından başlamak üzere kullanılan her kelime kadın veya erkek cinselliğini, kadının el değmemişliğini, cinsel birleşmeyi ve bakireliğin giderilmesini işaret etmektedir. Şair, "kal'a ceng" (kale savaşı) ve "mâcerâ"yla cinsel birleşmeyi ve sonunu; "dürc-i mukaffel" (kilitli kutu), "mühr-i la'l" (lâl mühür), "kufl-i yâkût (yakut kilit) ve "perde-i lü'lü'"yle (inci perdesi) bakireliği anlatmakta ve ayrıca "bürc" (burç), "elmâs", "ter gonca" (taze gonca), "çeşme-i hayvân" (âb-ı hayât), "mâhî" (balık), "akîkîn sürmedân" (akikten yapılmış sürmelik), "sîmîn mîl" (gümüş mil), "tîr" (ok), "nişân", "şeker tengi" (şeker dengi), "cûy-ı şîr" (süt ırmağı), "hâtem" (mühürlü yüzük), "zîbak" (civa)... gibi birçok benzetmelikle de biçim ve renk ilişkisi kurarak kadın ve erkek cinselliğinden söz etmektedir:

Çü teslîm eyledi dizdâra bürcin / Götürdi elmâs ile şeh mühr-i dürcin
Sabâ ter goncayı ider bigi çâk / Ya açar perde-i lü'lü'yi hakkâk
Kavışdı câna cân u derde dermân / Sanasın hâtemin buldı Süleymân
Sadefden şâh-ı mercân itdi mehdi / K'ola od u suyun bir yirde ahdi (s.250)

Hümâ ve Hümâyûn'da ise Hümâ, ay yüzlü gelinin duvağını açar. Gelin, nazla ayağa kalkıp Hümâ'ya yönelir, Hümâ da ona sarılır:

Götürdi mâh-tâbından nikâbın / Giderdi âfitâbun aynı âbın
Turup nâz ile oldı şâha mâyil / Kolını şeh dahı kıldı hamâyil (s.646)

Bu birleşme, ay ve müşterînin kıran etmesi, melekle perinin birlikte olması, yaraya merhemin, derde dermanın ulaşması, sütle şekerin, ahuyla aslanın karışması gibidir. Hümâ da Hümâyûn'un "unnâb" (hünnap), "câm-ı la'lîn" (lâl kadeh), nar, "ter sîb" (taze elma), turunç, "sîb-i sîmîn" (gümüş elma) ve sümbüle benzetilen dudağını, ağzını, çenesini, göğsünü, sinesini ve saçlarını öper. Hareket unsuruna da yer verilen bu tasvirlerde bazen Hümâyûn Hümâ'nın eline gelir, bazen de Hümâ onun ayağına düşer. Öpüşüp koklaşırlarken Hümâ, servi gibi gölge salarak "tezerv"i (sülün) yani Hümâyûn'u kanadı altına alır. Böylece gülün üstüne konan mest bülbül, dudak kadehinden şarap içerken, şahın "şehbâz"ı (ak doğan) da "leb-i tûtî"den "teng-i şekker"i

(şeker dengi) alır. Tümüyle erkek egemen bir sevişme anı anlatımı ve buradaki gül, bülbül, şehbâz, leb-i tûtî ve teng-i şekker de erkeği, kadını ve bunların cinsel uzuvlarını anlatan benzetmeliklerdir:

Hümâ çün serv gibi sâye saldı / Tezervi şeh-peri altına aldı
Ki ya'nî câm-ı lebden nûş idüp mül / Gülün üstine kondı mest bülbül
Açup şeh-bâzı şâhun bâl ile per / Leb-i tûtîden aldı teng-i şekker (s.647)

Hümâyun cennetin gül bahçesine de benzetilir. Bu, gülüne diken ucu değmemiş, hazinesinden yılan gözü ırak bir gül bahçesidir. O, incisine elmas da almamıştır. Açılmamış taze goncadır. Bu ifadeler de tümüyle bakireliği anlatmaya yöneliktir. Diken ucu değmemiş gül, yılan gözünden ırak hazine, delinmemiş inci, açılmamış taze gonca bakireliği; diken, yılan ve elmas ise erkek cinsel uzvunu ifade eder:

Ne gülşen gül-şen-i gül-zâr-ı Cennet / Ne Cennet Cennet-i Firdevs-i rahmet
Degül irmiş güline nevk[i] hârun / Irak gencînesinden çeşm[i] mârun
Dahı dürrine elmâs almamışdur / Dahı ter goncedür açılmamışdur (s.647)

Hümâ ile Hümâyûn'un öpüşüp koklaşmaları, Hümâyûn'un güzelliği ve el değmemişliği sonraki beyitlerde yerini cinsel birleşme anının anlatımına bırakır. Gümüşten halka, İrem bağı, "kilîd-i genc" (hazine kilidi), "sadef dürci" (sedef sandığı), "akd-ı gevher" (cevher düğümü), "gül-i ter" (taze gül), "la'l hâtem" (lâl yüzük), lâl... ile kadın cinselliği; "şîr" (süt), "nîze" (mızrak), Kevser, "miftah-ı fütûh" (açma anahtarı), "dür" (inci), "kalem nevki" (kalemin sivri ucu), "engüşt" (parmak), "barmag" (parmak), elmas, "perdâht" (cilâ)... ile erkek cinselliği anlatılmakta; "gül-âb"la (gül suyu) da bakireliğe işaret edilmektedir:

Çü la'l elmâs ile perdâht itdi / Ne kim maksûdıyise irdi yitdi
Giderdüp ara yirden câme-hâbı / Harîr üstine saçdılar gül-âbı (s.648)

Diğer kahramanlarımız gibi Cemşîd ve Hurşîd de gerdek odasında yalnızdır. Cemşîd'in sabrı ve kararı kalmamıştır. Hemen o ay yüzlünün kavuşma bahçesinden şeftali toplar, şekerden tatlı dudaklarını öper; çene altını ve turunca benzeyen göğüslerini tutar:

Çü ol meh vaslınun bâgına irdi / Hemân dem şâhdan şeftâlû dirdi
Çü hoşter gördi şekkerden lebini / Hemân tutdı turunc u gabgabını (s.354)

Öpüşürler ve öpüştükçe coşar, coştukça kucaklaşırlar. Cemşîd, güzel Hurşîd'in dudaklarını, saçlarını okşayıp öpmeyi, kimi zaman da tarumar etmeyi sürdürür. Zaman zaman Cemşîd'in aşkının ateşi de artar, Hurşîd'i kucaklar ve kolunu boynuna dolar:

Gehî aşkı kılur idi şehün cûş / Kılurdı dil-beri cândan der-âgûş
Çü vasl-ı dil-ber oldı şâha mâyil / Kolın boynına eyledi hamâyil (s.355-356)

Gelin hanımın hiç nazlanmadığı, cefa etmediği de düşünülmemelidir. Ama daha önce yaptıklarına kıyasla galiba bu kez vefası çok, cefası azdır. Hurşîd, "kebûter" (güvercin) gibi nazla uçarken "şehbâz"a (ak doğan) yani Cemşîd'e avlanır:

Gehî kılur iken nâz ile pervâz / Kebûter olur idi sayd-ı şeh-bâz (s.356)

Sonra Cemşîd, gelinin kuşağını çözer, elbisesini üzerinden çıkarır. Artık ikisi de çırılçıplaktır. Birbirlerine sarılır ve mutlulukla ipek yatağa girerler:

Kabâsın çün teninden eyledi dûr / Güneş nûrı teninden oldı meşhûr
İkisi dahı çünkim oldı uryân / Biri birine sarmaşdı_ol iki cân
Girüben bister-i dîbâya ol dem / İkisi dahı oldı şâd u hurrem (s.356)

Bundan sonraki beyitlerde Cemşîd'in Hurşîd'e sahip olması tasvir edilir. Hurşîd ahu, Cemşîd "şîr-i gurrân" (kükreyen aslan)dır; yani ahu, aslanın avı olur. Ahunun başına ne geldiğinin anlatımı bölüm sonuna bırakılır. Aradaki beyitlerde yatakta eşini seyreden Cemşîd'in gözüne güzel bir bahçe ve bu bahçenin içinde kilitli, kimsenin el sürmediği bir kale ilişir. Kalenin burcu "fidda-i hâm"dan (ham gümüş) yapılmıştır ve içindeki sandık lâl ile yakut doludur. Sandığın kilidi lâl taşındandır; bu, dünyada kimsenin hatta meleklerin bile görmediği, el uzatmadığı; bahçesi içinde diken bitmemiş bir hazinedir. Cemşîd, o lâl kilidi önce billur anahtarla açar, sonra bir de gümüş anahtar takar ve böylece bu mahzen, Hz. Süleyman'ın yüzüğünü bulduğu gibi, Cemşîd'e teslim edilir. Cemşîd de o lâl sandığa inciler salar. Şair, kadın veya erkek cinselliğine ait unsurları ve bunların birleşmelerini "riyâz" (bahçe), "mukaffel kale" (kilitli kale), "fidda-i hâm burc" (ham gümüşten burç), lâl ve yâkût, "dürc" (sandık), "genc" (hazine), "hâr" (diken), "la'lîn kufl" (lâlden anahtar), "miftâh-ı billûr" (billur anahtar), "der" (kapı), "sîm miftah" (gümüş anahtar), mahzen, "hâtem" (mühürlü yüzük), "la'lîn dürc" (lâlden yapılmış sandık), "dür" (inci)... gibi benzetmelikler aracılığıyla anlatmaktadır. Benzetmelerin diğer mesnevîlerle ne kadar örtüştüğü dikkat çekicidir. Şair;

O dürci çünki buldı ol hünerver / O la'lîn dürce saldı dahı dürler (s.357)

beytindeki "lâl sandığa inciler salmak" ifadesiyle cinsel birleşmenin gerçekleştiğini dile getirir, daha sonra ustaca bir dönüşle aslan-ahu ilişkisini tamamlar; konunun gerektirdiği ses öğesini de sağlayarak cinsel birleşmenin sonlandığını ve gelinin bakire olduğunu yine vurgular. Beyitte, ahu aslanın pençesine girmiş, orman "savt-ı yâhû" (ey Tanrım!) sesiyle dolmuş, aslan derhâl kanlı pençeyi çekmiş ve döşek yüzü tamamen gül renkli kanla boyanmıştır. "Âhû" Hurşîd, "şîr" Cemşîd, "mîşe" kadın cinsel uzvu ve "pençe" erkek cinsel uzvudur:

Çü şîrün pençesine girdi âhû / Pür oldı mîşe içre savt-ı yâhû
Hemân ol pençe yirinden çıkup hûn / Döşek yüzini kıldı cümle gül-gûn (s.357)

III. Biz çıkalım kerevetine

Bir kadın ve erkeğin âşık olmasıyla başlayan ve evlenmesiyle sona eren üç mesnevîde de konuyu ele alış ve anlatım, kahramanlara yüklenen olumlu niteliklerden başlayarak âşık olmaları, başlarından geçen olaylar ve evlenmelerinin tasvirinde kullanılan benzetmeliklere kadar birçok noktada örtüşmektedir. Hatta sevişme anında erkek egemen sahnelerin vurgulanmasına yönelik anlatımda bu benzerlik en üst noktaya ulaşır. Farklılık sadece şairlerin söz söyleme becerilerinin ortak malzemeyi şiire çevirebilmelerinde ortaya çıkmaktadır ki bu noktada Şeyhî'nin, insan heyecanlarını, zaaflarını, pişmanlıklarını şiir hâline getirmeyi ve duyurmayı başarabilme konusunda diğer iki şairden daha önde ve usta olduğu görülmektedir.

Üç mesnevîde de Doğu kültürünün hâlâ birçoğu geçerli değer yargıları ve davranış biçimleriyle karşılaşılmaktadır. Erkek, doğası gereği cinselliği yaşar ve bunun sonucunda ona yönelik herhangi bir aşağılama söz konusu değildir. Kadın ise bu pastadan kendine düşen payı alamaz, alsa bile sonuçta zarar görür. Bedenini korumak ve cinsel dürtülerini bastırmak zorunda olan daima kadındır. Namusu, kadının bakireliğiyle eşdeğer gören ve namusunu kaybetmesindense ölmesini tercih eden bir anlayışın hakim olduğunu, beyitlerde her vesileyle bakireliğin önemine değinilmesi ortaya koymaktadır. Evlilik ise, bastırılmış dürtüleri yaşamanın kadına sunulmuş tek yolu olarak gösterilmektedir. Bu nedenle kadının her davranışının erkeği nikâha razı etmeye yönelmesi tavsiye edilmekte ve kadına evlenmeden önce kendini teslim ettiği taktirde erkeğin onu eş olarak seçmeyeceği de hatırlatılmaktadır. Aslında bütün bunlar -şairlerin de erkek olduğu göz ardı edilmeden değerlendirilirse- erkeğin, kadını görmek istediği konumu (namuslu ve güzel) sergilemekte ve dolayısıyla kadının cinsel kimliğinin de erkekler tarafından belirlendiğini vurgulamaktadır.

Mesnevîlerde, her zaman olduğu gibi, tecrübeleriyle yol gösteren büyüklerle, onların koydukları kuralların zaman zaman dışına çıkan genç hanımlar ve beyler yer almaktadır. Gençler buluşmaları, görüşmeleri, evlilik öncesi yakınlıkları ile "verili ahlâk"ın dışına çıkıyor görünseler de, aslında yaptıkları kaçamaklar değer yargılarına göre yaşamadıklarını, bunlara baş kaldıran insanlar konumunda olduklarını ya da şairlerin bu davranış biçimini teşvik ettiğini göstermemektedir. Tam tersine, özellikle de kadın için cinsellik söz konusuysa, anlatılanlar insan doğasının yasaklanmışa meylinin ancak toplum değerlerine uygun hâle dönüştürülmesiyle kabul göreceğinin vurgulanmasına yöneliktir. Dolayısıyla üç mesnevîyi, ulaştığı sonuçları ve vurguladığı değer yargılarını göz önüne alarak, ahlâkî kabuller doğrultusunda yazılmış eserler olarak da değerlendirmek mümkündür. Pornografik olabilecek noktaların örtülerek verilmesi de aslında bu anlayışın bir göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Değer yargılarına uygun biçimde sonlandırılsalar da, bu üç eserde, kahramanların karşılaşmalarından evlenmelerine uzanan süreçte, cinsel arzu duyma her vesileyle vurgulanmakta, özellikle gerdek gecesinde yaşanan cinsel birliktelik bütün ayrıntısıyla dile getirilmekte, hikâyeler boyunca erkek egemen toplumun değer yargılarından kaynaklanan söylemlerin hakimiyetine rağmen, çok az da olsa, kadının da kadın gibi davrandığı ve özellikle sevişme anında sadece sevişilen değil, sevişenlerden biri olarak varlığını hissettirdiği birkaç sahne de bulunmaktadır. Fakat bütün bu sahnelerin anlatımında estetik kaygının daima ön plânda tutulduğu dikkat çekmektedir. Şairler, en müstehcen anları benzetmeliklerin arkasına gizleyerek ve süsleyerek tasvir etmekte öylesine başarılıdırlar ki özellikle gerdek gecesi anlatımında bölüm başlıklarına dikkat edilmeden yapılan bir okumanın farklı yorumlara yol açabileceği de gözden kaçmamaktadır. Bu nedenle, Osmanlı edebiyatının klâsik öncesi dönemine ait üç mesnevîde, cinselliğin yoğun bir biçimde yer aldığını söylemek, fakat bunun dile getirilmesinde müstehcenliğe düşmemek için azamî gayret gösterildiğini ve edebî kaygıdan ödün verilmediğini de eklemek gerekir. Yine de şairlerin örtme yolundaki bütün çabalarına rağmen dikkatli, anlamak için çaba gösteren her göz, bu süslü perdeyi kaldırmayı başaracak ve bir kadınla erkek arasındaki en mahrem anların Divan şiirinde de dile getirilebildiğini görecek, bu da Divan şiirinde sadece plâtonik, ilahî veya eşcinsel bir aşkın anlatılmadığını ortaya koyacaktır. Bu bağlamda, sadece Divan şiiri değil, Türk müstehcenlik geleneğinin diğer bölümleri de araştırılmayı ve yorumlanmayı beklemektedir.

KAYNAKÇA

BARDAKÇI, Murat (2002) "Beyaz'ın Bilmediği Osmanlı Pornosu", **Hürriyet Pazar**, 28 Nisan: 23.

BLAIR, Sheila S., BLOOM, Jonathan M. (1994) **The Art and Architecture of Islam 1250-1800**, Yale University Press, New Haven and London.

CANDAN, Mazhar (1992) "Kanatlı Aşk Derler Ona Ölümlüler", **Varlık**, 1019, Ağustos: 17-18.

ERTOP, Konur (1977) **Türk Edebiyatında Seks**, İstanbul.

HORATA, Osman (1990) **Cemâlî, Hümâ vü Hümâyûn (Gülşen-i Uşşâk), İnceleme-Tenkidli Metin**, Hacettepe Ünv. Sosyal Bil. Enst. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

İNAL, Gülseli (1992) "Erotik Mekânlar", **Varlık**, 1019, Ağustos: 19-20.

İNCE, Adnan (2000) **Cem Sultan, Cemşîd ü Hurşîd**, TDK, Ankara.

KORTANTAMER, Tunca (1997) **Nev'î-zâde Atâyî ve Hamse'si**, Ege Ünv. Yay., İzmir.

LEVEND, Agâh Sırrı (1973) **Türk Edebiyatı Tarihi**, I. Cilt, TTK, Ankara.

MENGİ, Mine (1987) **Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî**, AKM, Ankara.

OKTAY, Ahmet (1981) "Cinsellik, Erotizm ve Ötesi", **Yazko Edebiyat**, 4, Şubat: 81-90.

OSKAY, Ünsal (1992) "Özgürleşim Açısından Erotizm ve Porno", **Varlık**, 1019, Ağustos: 8-11.

ÖZARIKÇA, Barlas (1992) "Seks Aşkı Öper", **Varlık**, 1019, Ağustos: 34-36.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1963) **Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrîn'i**, İstanbul Ünv. Ed. Fak. Yay., İstanbul.

....

Akıllı kadın, gerek izdivâcdan evvel ve gerekse izdivâcdan sonra dâima kendini câzibedâr göstermekle beraber zevcinin en ufak bir arzusunu kemâl-i dikkat ve hâhiş ile nazar-ı dikkatde bulundurur.

....

Teşkilât-ı bedeniyyesi hâl-i tabîide bulunan bir şahsın kuvve-i cinsiyyesi hâl-i kemâlde ber-devam oldukça, haftada iki def'adan fazla mukarenet-i cinsiyyede bulunmaması şâyân-ı tavsiyedir. Vasatî bir sıhhat ve hayatiyette bulunan bir çok eşhâs, bu hududu tecâvüz etmekte mahzûr olmadığını zannederlerse de, ifrâta varmamak herhalde hayırlıdır.

Mukarenet-i cinsiyyede imsâk üzere davranmak, en emin ve selâmetli bir yoldur.

Umumiyetle söylemek icâb ederse, sinni kırkı tecâvüz edenler için, mukarenet-i cinsiyyenin haftada bir def'aya hasrı ve elliyi tecâvüz edenler için de ayda iki veya üçe kadar indirilmesi tavsiye olunur.

Her Evli Kadın Neler Bilmelidir?, On Guruşa Bir Kitab, Sevimli Ay Neşriyâtı, İstanbul, 1927, ss. 28, 32.

Karac'oğlan'da Cinsellik

A. Ümit ALOĞLU*

Karac'Oğlan'da cinsellik konusunu yazmayı düşündüğümde aklıma ilk gelen şu semaisi oldu ozanın:

Güzel ne güzel olmuşsun
Görülmeyi görülmeyi
Siyah zülfün halkalanmış
Örülmeyi örülmeyi

Bahçende gülün güllenmiş
Şeyda bülbülün dillenmiş
Koynunda memen kirlenmiş
Emilmeyi emilmeyi

Mendilin yudum arıttım
Gülün dalında kuruttum
Adın neydi unuttum
Sorulmayı sorulmayı

Seğirttim ardından yettim
Eğildim yüzünden öptüm

* Özel Toros İlköğretim Okulu Türkçe öğretmeni.

Adın bilirdim unuttum
Çağırmayı çağırmayı

Benim yarim bana küsmüş
Zülfünü gerdana dökmüş
Muhabbeti benden kesmiş
Sevilmeyi sevilmeyi

Çağır Karac'Oğlan çağır
Taş düştüğü yerde ağır
Yiğit sevdiğinden soğur
Sarılmayı sarılmayı [1] (s. 223, n. 254)

İkinci olarak aklıma gelen Kahramanmaraş, Elbistan, Kadirli, Afşin...yörelerinde yaşamakta olan bir söylence oldu. Söylenceye göre bir genç, Karac'Oğlan'ı yedi kere okursa karasevdaya düşermiş. Bu nedenle ana-babalar, gençlerin Karac'Oğlan'ı sürekli okumasını ellerinden geldiğince engellerler. Nereden çıkmış olabileceğini, anlamını tartışmayı gerekli görmüyorum ama söylencenin, ana – babaların çocuklarının Karac'Oğlan'ın şiirindeki cinsellikle karşılaşmasını istemediklerini ve şairin yöredeki etkisini gösterdiği açık. Bu şiirlerdeki cinselliğin boyutlarını araştırmadan önce, biraz cinsellik kavramı üzerinde duralım.

Nedir cinsellik?

Sözlükler şöyle tanımlıyor: Cinsel, libidinal haz verici tavır, durum alış, cinsel özelliklerin tümü...

Ansiklopediler de şöyle tanımlıyor: Eşeyli üremeyle ilgili bedensel, ruhsal ve toplumsal deneyim, yaşantı ve ilişkiler bütünü.

Gerçi Michel Foucault, " Cinsellik üzerine konuşmak, toplum içinde konuşmak ve – konuşmacı kendisi bu konuda bir ayırım yapsa bile, nitekim şatafatlı giriş demeçleri bunu göstermeye yarar- yasak olanla olmayana göre düzenlenmemiş bir biçimde konuşmak gerekir. (...)Cinsellik yalnızca yargılanamaz.(...) Kamu gücünün yetkisi dahilinde yer alır; analitik söylemlerce üstlenilmesi gerekir."[2] diyorsa da bizim böyle bir amacımız da yetkinliğimiz de yoktur. Zaten okuyucu böyle bir çerçeveden bakarsa, bu çalışmayı çok basit bulabilir. Bizim bu yazıda amacımız, Karac'Oğlan'ı vesile ederek cinselliği tartışmak, Karac'Oğlan'ın yeniden veya yaşadığı yüzyıl bakımından yaşamını yazmak yahut cinselliği vesile ederek Karac'Oğlan'ın şiiriyle ilgili bir tartışma açmak

1 Bu çalışmada Sadeddin Nuzhet'in İstanbul Maarif Kitaphanesi'nce 1969 da basılan Karaca Oğlan adlı eserindeki şiirlerden yararlanılmıştır. Bundan böyle sadece şiirlerin bu eserdeki sayfa ve sıra numaraları verilecektir.

2 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Cilt 1.Afa Ya. İst,1993 S.30

değil, sadece ozanımızın cinselliği şiirinde nasıl kullandığını, en çoğu cinsellik bağlamında, duygularını nasıl anlattığını örnekler vererek göstermektir.

Cinsellikten söz ederken aşk ve pornografi üzerinde de – en azından ayırımı yapabilmek için- biraz durmak gerekiyor.

Aşk, cinselliğin idealize edilmiş boyutu mudur? Aşkta cinsellik var mıdır? Yoksa cinsellikle aşk ilişkisiz yaşanımlar mıdır? Aşkın cinselliği içerdiğini, içermesinin iyi de olacağını, ancak aşk için cinselliğin koşul olmadığını, bizim gibi her konuyu idealize etmeye yatkın Doğu toplumlarında cinselliğin de sıkça idealize edildiğini, aşığın aşık olduğu kişiyle yatakta olmasının utanç verici bulunduğunu söyleyenler çoğunlukta.[3] Çağımızda da aşkın, bizim idealize etmeyi seven toplumumuza rağmen "tribünlere oynanan psikopatolojik"[4] davranışlara verilen bir ad haline geldiğini, aşkın var oluş ve yaşanış biçimi olarak otantitesi gereği yaşayanların kendilerine yetmesi, kendilerini ilgilendirmesi gerektiği halde "cazgırca reklamı yapılan" bir ün ve para aracı, alım-satım ürünü konumuna getirildiğini, sinema, video, şimdilerde yoğun biçimde bilgisayar ve internet yoluyla pazarlandığını, erkek rontgenciliğinin hedef seçilerek kadının bakılan bir fetiş nesneye dönüştürüldüğünü görmekteyiz. İşte bu noktada karşımıza pornografi çıkmaktadır.

Ansiklopediler pornografiyi, cinsel istek uyandırmak amacıyla erotik davranışlar sergilemek diye tanımlıyorlar. Sözcük Yunanca'da "porne" (fahişe) kökü ile "graphein" (yazmak) sözcüklerinin birleştirilmesiyle oluşmuş; fahişe yaşamını konu alan yapıt anlamında kullanılmış. [5]

Pornografik olanla sanatsal özellik taşıyanın ayırt edici özelliği yine sanat ya da estetik ölçüttür. Pornografik olan, erotik olanı çirkin biçimde yansıtmaktan öteye gidemediğinden cinselliği otantik özünden uzaklaştırır. Buna karşın pornografik öğeye estetik bir biçim katmak, sanatçının olmazsa olmaz görevidir. Bu görevi yaparken sanatçı, eserinde başkasına duyulan cinsel arzunun, aşktaki libidoyla yüklenmiş sevginin, ötekiyle - gereksinimleri ya da özlemleri- özdeşleşmenin açıklamasını salt içtepileriyle, yeteneğinin elverdiği düzeyde, bizim algılayabileceğimiz, estetik doyum elde edebileceğimiz biçime/ biçimlere sokar. Bu işini yaparken sanatçı, söze konu, söz sanatları ise, örneğin şairin şiirinde cinselliği yaratabilmek için, illa da "Bir kiraz dudaklı emdi şuramı / Gerdanı emen dil incinir mi"(s. 305 n. 361) demek durumunda değildir. Bu yolla cinselliği sağlayamayabilir bile. Sanatçının kullandığı dille okurunu kendi iç yolculuğuna katması, insanda saklı duran vazgeçilmez, -sınırlanabilse bile sınırı ölçülememiş - tutuşmalı güce devinim kazandırması, illa da okuyucuda cinsellik

3 Yusuf Alper, "Aşk ve Erotizm", *Bahçe Kültür Edebiyat Dergisi*, Yaz 2001 Antalya. Sayı 25.

4 E.Göka, *Bilimlerin Vicdanı Psikiyatri*,1999 Ankara.

5 Bu alanda yazılanlar edebi ve ahlaki sayılmadıkları için günümüze kadar korunmamışlardır. Ancak Ovidüs'ün "Aşk Sanatı" gibi değerli olan birkaç tanesi günümüze ulaşabilmiştir.

çağrışımları uyandırabilmesi gerekir. Julia Kristeva'nın dediği üzere yazmak da yazarın yaşamış olabileceğinden daha yoğun bir cinsel eylemdir. Aynı düşünceyi ünlü İtalyan yazar Calvino'da ve başkalarında da görürüz. Hasan Bülent Kahraman, giderek sanat yapıtının "en temelde bir sapkınlık" olduğunu söyler. İşte bu noktada Karac'Oğlan için şunu söylemek istiyorum: Karac'Oğlan, bir erkek şair olarak, aynı yüzyılda (XVII.YY.) Foucault'un dediği gibi "tıka basa yasaklarla dolu olan"[6] bu alandaki düşüncelerini ya da duygularını dile getiren insanlar, Batıda, işkenceden geçirilirken O, elbette ki törenin, ahlakın koyduğu sınırlarda, dilinin döndüğünce, tensel değerleri öne çıkararak şiirinde cinselliği / cinselliğini, - her sanatçının yaptığı gibi- yaratıcılığının vazgeçilmez izleği olarak kullanmış, çok az şairde görülebilen nicellikte ve nitelikte dile getirmiştir. Onun şiirinde cinselliğin bu ölçüde zengin olmasının nedeni ne olabilir? Lorca'nın şiirindeki cinselliğin İspanyol toprağından, İspanyol insanından, İspanyol insanının trajedisinden kaynaklandığını söyleyenler var. Böyle bir çerçeveden bakarsak Karac'Oğlan'ın şiirindeki cinselliğin şairimizin içinde yaşadığı toplumun yaşama biçiminden ve beslendiği şiir geleneğinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Kadının erkeğini boşadığı, ailenin bütün yükünü kadının taşıdığı bir sosyal yapılanmada sevgili, diler dilemez bir mit olmaktan çıkar, ete kemiğe bürünür, cinsel isteği de beraberinde getirir. Sabahın erken saatlerinde uyanıp ormandan odun getiren, çadırının önünü süpüren, orada ekmeğini yapan, ineğini - koyununu sağan kadın, dört duvar arasında, peçenin içinde değil, erkekle yüz yüzedir. Hayal edilen değil, somut olarak erkekle yaşayan bir öznedir.[7] Bu gün bile, bu toplumun bir uzantısı olan Yörüklerde, Türkmen aşiretlerinde, kadınlarla erkekler, cinsel konuları hemen hiçbir sansüre tabi tutmadan, cinsel organların adlarını da kullanarak söyleşirler. Böylesi bir ortamda yaşayan Karac'Oğlan'ın da yazabileceği başka bir şeyi yoktu zaten; göçebe yaşamı, sürüler, atlar, dağlar, leylekler, ördekler, keklikler, çiçekler.... Başka? Bir de işte sevgi / aşk dolu yüreği.[8]

Karac'Oğlan'ın beslendiği şiir geleneğinde de cinsellik, - toplumsal yaşamda utanılacak bir konu olmadığından - oldukça açık ve yoğundur. Bu gelenek mani geleneğidir. Biz orada cinselliği -pornografiye yakın açıklıkta- gözlemleyebiliriz.

Mani türünün 11. yüzyılda pek görülmediği, 12 ve 13. yüzyıllarda geliştiği biliniyor. Daha 13. yüzyılda Şeyyad Hamza ile ilgili bir öykü var: **"Şöyle ki, Şeyyad Hamza bir şakirdiyle piyade sefer ederken bir köye uğrarlar, gelip bir kenara konarlar.**

6 Michel Foucault, *age.* C.1 s.11 ve devamı, ayrıca bakınız *Entellektülein Siyasi işleri*, Ayrıntı yayınları, 2000. İst.

7 İlhan Başgöz, *Karac'oğlan (İnceleme)*, İst. 1999, s. 43 ve devamı.

8 Elbette Karac'Oğlan da her şair gibi yaşadığı devirden, devrinde oluşan olaylardan, düzenin zamanındaki işleyişinden etkilenmiştir; bu konularda da şiirler yazmıştır. Bu konuyu "16-17.Yüzyıllarda Düzen Bozulmalarının Sanata Yansımaları" çalışmamızda örnekledik.

Meğer köyün hatunları cem olup bir yere gelip işlerin görürler. Görüp eydür: "Ey bacılar ne hoş cem olmuşsuz, yoksa köyde bayram mı var?" der, içlerinden birisi eydür – Hey paşa bayram kanda, halimiz budur ki:

Dam ardında damımız
Yanında harmanımız
Erimiz köyden gitti
Yas tutuyor a...mız.

Erkek de şöyle karşılık veriyor:

İşte geldik ikimiz
Sırtımızda yükümüz
Destur verin kadınlar
Bayram etsin s...miz." [9]

Böyle bir gelenekten beslenen Karac'Oğlan şiiri, alabildiğine cinsellikle doludur.[10] Karac'Oğlan'ın şiirlerindeki cinselliği ifade eden dizeleri bir tasnife tabi tutmak oldukça zordur. Çünkü cinsellik kendi içinde karmaşık bir konudur ve Karac'Oğlan'ın şiirinde bütün hallerinin yansımalarını buluruz.

Öncelikle belirtilmesi gereken, Freud'den bu yana birçok düşünürün, araştırmacının ve yazarın cinsellikle ilişkisini kurduğu şiddetin - biz bunun doğru olup olmadığını tartışacak değiliz - Karac'Oğlan'ın şiirinde belirgin olarak görülmediği ya da bu ilişkiyi kurmamızı sağlayacak verilerin - eğer cinselliğin kendisi bir şiddet değilse- son derece az olduğudur. Bu konuda bize fikir verebilecek bir dörtlüğü var: [11]

Erisin de dağlardaki karınız
Kudretten de kınalanmış eliniz
Eğer tenhalarda bulsam yalnız
Tanrı celâliyle sarmak muradım. (s. 114-115, n. 97)

Okuyucunun kolayca anladığı gibi Karac'Oğlan partnerini "sarmak" için bir tenhada bulmak istemektedir. Tenhada bulabilirse onu "Tanrı celâliyle" saracaktır. "Celâl" sözcüğünün ululuk, büyüklük, öfke, kızgınlık, hışım anlamlarında kullanıldığını biliyoruz. Şairimiz "Celâl" sözcüğünü bu dörtlükte hangi anlamda kullanmıştır? Tanrı ululuğuyla, büyüklüğüyle mi yoksa Tanrı öfkesi, kızgınlığı ya da hışmıyla mı saracaktır, eli kudretten kınalıyı? Hangisi okuyucuda "daha cinsel bir söyleyiş" etkisi bırakıyor?

9 İlhan Başgöz, *age.* (Niyazi Esat, 1944, s.19)'dan alıntı.

10 İlhan Başgöz, age.de Karac'Oğlan'ın şiirinde cinselliğin bu ölçüde yoğun olmasında bir eğitim ve kent dini ola Müslümanlığın Türkmen obalarına iyice yerleşmemiş olmasının da etkili olabileceğini söylüyor ki düşünülmeye değer.

11 Okuyucu örnekleri fazla bulabilir; ne var ki örneklerin her biri şairimizin çalışmamıza konu olan özeliğinin (beğenilerinin, ilgilerinin...) ayrı yanlarını göstermesi bakımından ilginçtir. Bu nedenle fedakarlık edemedik.

Burada Anadolu İslam'ında Tanrı ile şiddeti bir arada düşünmenin inançsal olarak pek sevilen bir görüntü vermediğini düşünmenin şiiri anlamamıza yardımcı olacağını sanıyorum. Zaten Tanrının, inançların kullanıldığı birçok şiirinde, şiddet değil; uyarı, ikna, hatta inançları kullanarak cinsel arzularına ulaşma isteği vardır. "Din, Karac'Oğlan'ın sevgiliyle ilişkilerine yön vermez, bu ilişkiler dinin kalıplarını yumuşatır. Onlara insan duygularının nakışını vurur."[12]

Koynunda beslenmiş Gürün alması
Memesin emerken ağz-iras geldi.
Mevla'dan istedim bir taze gelin
İkbal geri döndü kız iras geldi (s. 68-69, n. 30)

Karac'Oğlan der ki okur yazarım
Tomurcuk memede kaldı nazarım
Hırka giyer derviş gibi gezerim
Yar için abdala uyarım kalan (s. 127, n. 117)

İkrar verdin neye döndün sözünden
Yalancıda iman kalmaz din gider (s. 167, n. 177)

Şu gönlüm eğlenmez oldu varayım
Yollar beni sevdiğime ulaştır
Merhaba eyleyip tavaf ettiğim
Erler beni sevdiğime ulaştır [13] (s. 179, n. 196)

Şu dünyada sevdiğine sarılan
Ahirette sual sorulmaz imiş. (s. 193, n. 215)

---

12 İlhan Başgöz age. s..58

13 Araştırmacılar bir tane değil, birçok Karac'Oğlan bulunduğunu kanıtladılar. Bu "ulaştır" redifli koşmanın tasavvufi terimlerle örüldüğü görülmektedir. Belki de bu şiir, tekke çevrelerine daha yakın olan bir Karac'Oğlan'ındır. Şiirin tamamı şöyle:

Şu gönlüm eğlenmez oldu
Yollar beni sevdiğime ulaştır
Merhaba eyleyip tavaf ettiğim
Erler beni sevdiğime ulaştır
Gelen gider imiş bu kara yere
Mansur cana kıydı çekildi dara
Hakk'ın kelamını söyleyip bile
Diller beni sevdiğime ulaştır

On-ki imam gülbengine erişem
Anda keramet var Hakk'a yetişem
Bahard-açılıp bülbülle ötüşem
Güller beni sevdiğime ulaştır
Karac'Oğlan der ki doğru yürürler
Tamu'ya girmez uçmağa girerler
El kavşurup Hakk'a karşı dururlar
Kullar beni sevdiğime ulaştır.

Güzel sevmek günah değil
Dört kitapta yerin gördüm. (s. 231, n. 264)

İkimize yün döşeği
Ser Muhammed'i seversen

Bir kol alttan bir kol üstten
Sar Muhammed'i seversen (s. 234, n. 269)

Karac'Oğlan sevgiliyle ilişkilerinde gönüldenlik arar. Kendisine meyli olanlarla ilişki kurar, onlarla beraberliklerinde de gönül alıcıdır. Bugün bile birçok kadının orgazm olmayı yaşamadan çocuklar doğurup öldüğü toplumumuzda, kadının cinsel arzularını önemsediğini okuruz, şiirlerinde:

....
Isırırsın dersin vallah ısırmam
Okşalarım nazlım şuralarından (s. 313, n. 374)

Çünkü güzel bende meylin yok ise
Benim işim mihnet ile zor değil (s. 9, n. 69)

Ellemeye hiçbir yerin kıyılmaz
Sen göster sevgilim nerelerinden (s.313, n. 374)

Çoğu kez güzelleri arzuları doğrultusunda ikna etmek için onlara yalvarır, iltifatlar eder, kışkırtır:

Giydireyim yeşil ile al ile
Besleyeyim kaymak ile bal ile
Anan bana verse şunca mal ile
Kokulayım bir tomurcuk gül ile. (s. 67, n. 28)

Bir cevap sorayım darılma bize
Kolunu boynuma sarabilin mi (s. 72, n. 36)

Karac'Oğlan der n'olayım
Kolun boynuma dolayım
Nazlı yar kölen olayım
Kabul eyle kul yerine (s. 214, n. 242)

Der Karac'Oğlan da bu size arzdır
Güzeli medhetmek boynuma farzdır

Kara kaş altında sürmeli gözdür
Aşığın bahşişin vermeli gelin (s. 369-370, n. 462)

Dualar eder, öğütler verir, bu dünyanın tadını (kendisiyle) çıkarmalarını ister, bazen tehditler eder, korkutmaya çalışır:

Karac'Oğlan söyle kaşı karadan
Hicap perdesini kaldır aradan
Seni beni bir Mevla'dır yaradan
Büyüklenme hey kız güzelim deyi (s. 81, n. 47)

Yoldaş olma yolun bilmez yolsuza
Komşu olma sözün bilmez densize
Meyil verme edepsize arsıza
Akıbet ırzına hile getirir (s. 174, n. 189)

Senin çağın geçer olur
Bu dünyalar kime kalır
Tomurcuk gül gazel olur
Vaktinde derilmeyince (s. 214, n. 241)

Ulaşmak istediği güzelleri ikna için bazen abartıya bile varan övgüler dizer. Övgülerine geçmeden önce belirtmeliyim ki Karac'Oğlan'ın gönlü kelebek gibidir; o güzelden bu güzele ...Ne var ki birisiyle ilişkisi bitmeden bir başkasıyla ilişkiye girmez:

Bir yiğide bir yar yeter
İki seven del-olma mı (s. 224, n. 256)

Sana derim allı gelin has gelin
Suya gider sağ elinde tas gelin
Yedi yıldır ben sevdana düşeli
Kerem eyle şu sevdayı kes gelin (s. 140, n. 137)

Gelinden "şu sevdayı kes"mesini isteyen şairimizin sürekli bir güzele bağlanıp kalamadığı da anlaşılıyor. Ne var ki sevgisini gizlemeyi sevmiyor, dedikodudan pek korkmuyor, dedikodu yapanlara kızdığı da oluyor:

Ak göğsü üstüne mihman olduğum
O da bir gün imiş geçti nideyim (s. 112-113, n. 94)

Giyin kutnu kumaş karşıda salın
Ko desinler şu yiğidin şu gelin (s. 140, n. 137)

Hemene de Karac'Oğlan hemene

Canlı kurban indirmiştim Yemen'e
Sevdim ise ben yarimi kime ne
Nettim ola şu koğlaşan ile ben (s. 131, n. 123)

Güzelin gelin ya da kız olması da pek önemli değildir; "güzel olması" yeterlidir. Çevresindeki bütün güzellerle ilgilidir. Kiminin boyu, kiminin huyu, kiminin beli ya da yürüyüşü, yanakları, benleri, bakışı, saçları, göğsü, memeleri, dili, eli... onun ilgisini çeker. Bunlar, bazen bir şiirin bütününün izleği olarak görülür, bazen de yeri geldikçe belirttiği özelliklerdir:

Yaz gelip de beş ayaları doğunca
Açılmış bahçenin gülleri güzel
Yaktı beni Fadime'nin nazarı
Zülüften ayrılmış telleri güzel

Elif'i dersen de nazlıdır nazlı
Esme'yi dersen de sırf ala gözlü
Söyletme Şerfe'yi bülbül avazlı
Söylüyor Zilha'nın dilleri güzel

Emne'yi der isen incedir ince
Bağdad'ın Mısır'ın gülleri konca
Eşşe'nin kaşı da kalemden ince
Sevmeye Horon' un belleri güzel

Döner güzelliğin halka bildirir
Kamer pınarından kabın doldurur
Eşşe yürüşünde beni öldürür
Sevmeli Cennet'in boyları güzel

Karadan da Karac'Oğlan karadan
Sürün çirkinleri çıksın aradan
Herkesi sevdiğine verse yaradan
Sevdiğim Meryem'in benleri güzel (s. 93, n. 67)

Örnekleri dilediğimiz kadar çoğaltabiliriz. Biz sadece ilginç bulduklarımızı buraya alacağız, değilse bütün bir Karac'Oğlan'ı buraya aktarmak gerekir:

Mevlam bana verse bir dudu dilli
Sarmaya bir ince bel ver sen bana (s.19, n. 10)

Şu tombul memeden ver bana nişan
Del ediyon öldürmüyon ne fayda. (s. 51, n. 3)

Tomurcuk memesin verdi ağzıma
Yorgunsun sevdiğim em dedi bana
....
Benim yarim gelişinden bellidir
Ak elleri deste deste güllüdür
İbrişim kuşaklı ince bellidir
İnce bellerimi sar dedi bana (s. 54, n. 8)
....
Kız senin göğsüne süllüm dayarım
Dayarım da gül memenden emerim
Seherde üstüne köprü kurarım
Geçerim Tuna'nın seli isen de. (s. 56, n. 16)

Ala gözler ile kaşın eğmesin
Gönlüm çekmez her güzeli sevmesin
Sıkça dikmiş kız döşünün düğmesin
Sıkmış memelerin gerilsin deyi (s. 80, n. 46)

Meze olsun al yanaktan öpene
Ah ü zarım tatlı dilinde kaldı
....
Ciğer paralandı iki bölündü
Bir bölüğü kızın elinde kaldı. (s. 83, n.51)

Hiç gitmiyor gönül gelinden kızdan (s. 99, n. 76)

Bir güzel sevmeyle gönül eğlenmez
Güzeli çok nazlı il'e gidelim. (s. 105, n. 84)

Ala gözlerini sevdiğim dilber
Gel kara zülfüne kullar olayım
Ak memeler domur domur terlemiş
Sil kara zülfüne kullar olayım (s. 117, n. 101)

Telli mahramasın atmış koynuna

Kendi güzelliğin çekmiş aynına
Bir gecelik misafirim koynuna
Ne olursun sermayenden nen gider (s. 167, n. 177)

Dağıtmış kaşlarını
Bağışladım suçlarını
El değmedik döşlerini

Okşaladım sevdim bugün
Kız sevdiğim adlarını
Göremedim butlarını
İnce beyaz kollarını
Kız boynuma sardın bugün

Karac'Oğlan haylamadan
Aşk deryasın boylamadan
Kavl ü karar eylemeden
Ben payımı aldım bugün. (s. 237, n. 273)

Karac'Oğlan böyle demiş
Balınan kaymağın yemiş
Biri altun biri gümüş
Ne bahalı memeleri (s. 318, n. 380)

Hani görünmez elleri
Çok şirin söyler dilleri
Baktım koynunda gülleri
Açılmamış taze gelin (s. 319, n. 381)

Karac'Oğlan, ömrünü güzelleri övmekle geçirmiştir. Bu övgülerden biz, onun beğenilerini de çıkarabiliyoruz. Kimleri beğeniyor, güzellerde hangi özellikleri arıyor, hoşlandığı tip nedir, bu soruların yanıtlarını kolayca bulabiliyoruz, şiirlerinde:

Bir güzel isterim ahu bakışlı
Gerdanı bir karış benli nakışlı
İnci dişli olsun hem kara kaşlı
Boynuna sarılıp yatmak isterim. (s. 108, n. 88)

Karac'Oğlan der ki şerbetin çoktur
Usuldur boyunda bahanem yoktur

Kaşların yay olmuş kirpiğin oktur
Okların sinemi deldi sabahtan (s. 124, n. 113)

Yufka olan dudak şekerler ezer
Kızıl yanakların kaldır yaradan (s. 124, n. 112)

Aşık bilir aşıkların suçunu
Cennet sandım yar koynunun içini
Tarayıp zülfünü düzelt saçını
Hilal kaş üstüne düz kara gözlüm

Bu şiiri şöyle bitiriyor:

Dilber dudakların bal kara gözlüm (s. 119, n. 104)

Çaylak çılgın gibi göllerden kalkar
Ala geyik gibi yüksekten bakar
Ayvası turuncu burnumda kokar
Soyunup koynuna girmek muradım (s.114, n. 97)

Güvercin duruşlu keklik sekişli
Kır ördek boyunlu ceylan bakışlı
Tavus kuşu gibi göğsü nakışlı
....
Güvercin topuklu hem ince belli
Gerdanı bir karış püskürtme benli (s. 111, n. 91)

Güzelin yanağı ayın tekeri
Ağzı oğul balı Frenk şekeri
Omuzlar aşağı gerdan yukarı
Her bir yeri mamur olur güzelin
....
Kırmızı kolçaklı altın burmalı
Ak elleri topak olur güzelin
....
Garbi değmiş kavak gibi salınır
Yürüyüşü ne hoş olur güzelin
....
Kaşları kara da gözü sürmeli
Ala gözü sübe olur güzelin (s. 141, n. 139)

Ben yarimi kokusundan bilirim
Zülüfleri misk ü amber yağlıdır (s. 177, n. 143)

Dinleyin bir güzel medhin edeyim
Bir beni var şirin canı bendetmiş
Bir beni var kaşla göz arasında
Bir beni de ak gerdanı bendetmiş (s. 193, n. 216)

Gelinler, kızlar; onlara sarılmak, onları sevmek, onları okşamak Karac'oğlan için bir alışkanlık haline gelmiştir:

İnkar m'oldu al yanaktan emdiğim
Gece gündüz sevdasına yeldiğim
Usul boyu ince belin sevdiğim
Öğrenmiş ellerim duramaz oldum (s. 121, n. 107)

Ak memeden emdiceğim azıktır
Tarama zülfünü gönlüm bozuktur
Öksüzüm garibim bana yazıktır
Destursuz koynuna giremiyorum

Helal olsun al yanaktan emdiğim
El uzatıp gonca gülün derdiğim
İnce belin usul usul sardığım
Alışmış kolların duramıyorum (s. 122, n. 109)

Her gördüğü güzele vurulan, doymak bilmeyen gönlü güzeller arasında etnik ayırım yapmaz.

Över Karac'Oğlan yarini över
Zülüf pare pare gerdanı döver
Bin altın vermişler bin daha değer
Tecnis'te bir Arap güzeli gördüm (s. 118, n. 102)

Fikirli fikirli anar yar beni
Gayet sever ama dilden kor beni
Hüsnü güzel ama aslı Ermeni
Ak ellere elvan kına yakınmış (s. 194-195, n. 219)

Baharın geldiğin nerden bilelim
Bir gül bitmiş yapracığı düzgündür

Esen saba zülüfünden tel alır
Deli gölüm bir yörüğe vurgundur.(s. 185, n. 205)

Birem birem toplayayım odunu
Bilem dedim bilemedim adını
Albıstan yanaklı Kürtler kadını
Bir kız bana emmi dedi neyleyim[14]

Etnik ayırım gözetmez ama bazı ölçütleri de vardır:

Bir güzel isterim yad el değmedik
Ellenmiş de bellenmişi nideyim (s. 110, n. 90)

Severim güzeli nice olursa
Boyu uzun beli ince olursa (s. 110, n. 90)

Bir güzel isterim eller değmedik
Koldan kola sarılmışı neyleyim
....
Amanın da Karac'Oğlan amanın
Kirpikler de olmuş kaşı kemanın
Evvel kız başlıydın duldur zamanın
Olursa kız olsun dulu neyleyim (s. 112, n. 93)

Karac'Oğlan der ki yarin yar ise
Ağyar ile muhabbeti yoğ ise (s. 117, n. 100)

Kendisi güzellerde böyle özellikler arar ama beğenilmemeye hiç mi hiç katlanamaz. En uzun şiiri de bu izleği işleyen şiiridir;

Bana kara diyen dilber
Gözlerin kara değil mi
Yüzünü sevdiren gelin
Kaşların kara değil mi

diye başlar. On dört dörtlüktür (s. 219-220, no. 249). Bir de ünlü "Değirmenden geldim beygirim yüklü" dizesiyle başlayan koşması vardır: Değirmenden dönmekte olan şair, çeşme başında gördüğü bir "Kürtler kadını"ndan bir tas su ister. Şairin yüzünü unlu, sakalını uzamış gören kadın suyu uzatır, "Buyur emmi!" der. Bu söze çok içerleyen şairimiz;

14 Adnan Yücel, Karac'Oğlan, Yaşamı, Çağı, Kişiliği, İst. 1992, s. 58-59

Sakal seni matkap ilen yolarım
Bir kız bana emmi dedi neyleyim[15] diyecektir.

Birçok sanatçının ilgisini çekmiştir insanoğlunun fantezileri. Karac'oğlan'ın fantezileri var mıydı? Elbette vardır. Onlardan bize ulaşanlar, her konuda olduğu gibi etiğin sınırları içinde olanlarıdır:

Çaylak çılgın gibi göllerden kalkar
Ala geyik gibi yüksekten bakar
Ayvası turuncu burnumda kokar
Soyunup koynuna girmek muradım (s. 115, n. 97)

Akşam soyunup koynuna girip
Boynuna dolanan kollar övünsün (s. 151, n. 154)

Dilberin koynuna girsem görmese (s. 175, n. 190)

Talana da deli gönül talana
Gide gele orta yeri dolana
Bir yiğit sevdiği yakın olana
Günde düğün bayram etmiş gib-olur

Bir yiğit yaslanıp dizine yatsa
Yarinin yağlığın yüzüne örtse
Her dem sevdiğinin sesin işitse
Gökyüzünde turna uçmuş gib-olur (s. 187, n. 207)

Elinden dolusun içip
Mest olup kendimden geçip
Aya karşı göğsün açıp
Emsem gerek ahdım vardır

Karac'Oğlan der yazılın
Öpeyim sarayım elin
İki elimle ince belin
Sarsam gerek ahdım vardır (s. 267, n. 285)

Karac'Oğlan sevgiliden uzak kalmaya hiç katlanamaz; özlemleri kabarır, yollara düşer, ağlar, dualar eder; Allah'tan, esen yelden, uçan kuştan yardım ister. Ayrı düşmelerine neden olanlara kızar, ilenir:

15 Adnan Yücel, *age.*

Karac'Oğlan der ki gönül sıralar
Sızılaştı sinemdeki yaralar
Beni bundan ancak ölüm aralar
Ayrı düştüm yarenimden eşimden (s. 126, n. 115)

Ey Karadağ melil melil kalasın
Ateş düşe cayır cayır yanasın
Dilerim Allah'tan benim gibi
Ayrılasın gül memeli eşinden (s. 126, n. 116)

Ben bu gün yarimden ayrı düşeli
Her günüm bir yıla döndü gidiyor
Gene zindan oldu başıma
Sinem ateşlere yandı gidiyor. (s. 179, n. 197)

Her ne zaman gönül yarin dilese
Irak yakın demez yola düşürür (s. 185, n. 204)

Ak yar dargın diye duyduk
Sen barıştır garbi yeli. (s. 218-219, n. 24)

Ben burada yar orada kalıcak
İster ölüm olsun ister ayrılık (s. 307, n. 364)

Sevgili ile ilişkilerinin kopması ya da sevgilinin kendisine küsmesi Karac'Oğlan'ın hiç katlanamayacağı bir durumdur. Hele de sevgilisi kendisini terk etmiş ya da bir başkasıyla ilişki kurmuşsa buna dayanamaz; üzülür, kızar, küser...Üzüntülerinin çoğu güzellerle olan/olamayan ilişkilerinden kaynaklanır. Örneğin bir güzelle birlikte olamamış ise üzülür, ancak bu üzüntünün nedeni özlemine ulaşamaması değil o güzelin kayıpları, deneyimsiz kalmasıdır:

Kız senin elinden düştüm ben yasa
Çekildi bülbüller kalmadı tasa
Dönüp koyamadım altun kafese
Benim yarim öğrenmeden toy gitti (s. 70, n. 33)

Onu en çok üzen, sevgiliye ulaşamamak, ondan ayrı kalmak, sevgilinin kendisine küsmesi, onu saramamaktır:

Çöze idim düğümlerin döşünden
Öpe idim gözlerinden kaşından

Güzelliğin soyha kalmış başından
Ben inli boranlı olduktan geri (s. 78, n. 43)

Keklik gibi taştan taşa sekersin
Top kuş gibi geri dönmüş bakarsın
Beni görsen kaşın gözün yıkarsın
Gül kara zülfüne kurban olduğum (s. 118, n. 101)

Karac'Oğlan talihsiz başın varmış
Yarden ayrılması ne çetin karmış
Ala göz üstünü saçlar bürümüş
Dilber dudakların bal kara gözlüm (s. 119, n. 104)

Ak sevay giyinmiş boylu boyunca
İliklemiş düğmesini giyince
Sevdim ama saramadım doyunca
Onun için gönlüm yare küskündür. (s.186, n. 206)

O yar yüzüm bakmıyor
Yas çekecek çağlar şimdi (s. 218, n. 247)

Dilber bize cevr ü cefa
Etmesin kerem eylesin
Bizi koyup eller ile
Gezmesin kerem eylesin (s. 234, n. 269)

Hey ağalar böyle m'olur
Hali yardan ayrılanın
İner ummana dökülür
Seli yardan ayrılanın (s. 236, n. 272)

Kavlim doğru benim demedim yalan
Garip candan başka nem var ki kalan
Bir avuç topraktır gözüme dolan
Murada yeltenip ermeyesiye (s. 298, n. 352)

Özellikle de sevgili, kendisiyle birlikte olmamış, başkalarını seçmişse öfkesi iyice kabarır:

Bizlere gelince naz üstüne naz
İllere gelince cilvelenirsin (s. 145, n. 144)

Kömür gözlüm ben de bunu bilmedim
Yıkılıp bahçene gülün dermedim
Bir gece koynunda mihman olmadım
Şimdi el değmedik yerin kalmamış (s. 194, n. 217)

Karac'Oğlan oldukça kıskançtır. Sevgili başkalarıyla olmuşsa ya da halen "yad ellerle" birlikte ise buna katlanamaz.:

Dostun bahçesine yad iller dolmuş
Gülünü toplarken fidanın kırmış
Şurda bir kötünün koynuna girmiş
Şu benim sevmeye kıyamadığım (s. 116, n. 99)

Al yanaktan akan ballar sanırdım
Top kara zülfünü sallar sanırdım
Daha evvel değmez eller sanırdım
Burcak burcak kokar idin bir zaman
....
Karac'Oğlan der ki mestin var imiş
Beni öldürmeye kastin var imiş
Daha benden başka dostun var imiş
Yad illerle konuşmuşsun bir zaman (s. 127-128, n. 118)

Ala gözlerini sevdiğim dilber
Gezer miydin yaran ilen eş ilen
Irak yerden kem haberin duyarsam
Dövünürüm kara bağrım taşınan (s. 129, n. 120)

Karac'Oğlan'a göre yaşamın anlamı cinselliktir.

On beşinde bir güzeli sevmeyen
Bu dünyaya hayvan gelir bön gider (s. 168, n. 180)

Güzellere ulaşabilmek için her türlü özveride bulunabilir; bir gecelik beraberlik için güzelin ayağının altında çizme olup ezilmeye, çamurlarda belenmeye, kollarının boynunun kırılmasına, kanının dökülmesine hatta ölüme/öldürülmeye razıdır:

Çizme olam ayağına giyersen
Ökçesin de çamurlara bas gelin
....

Kumaş oldum terzilerde dikildim
Giyin sarıl ak tahtaya bas gelin (s. 142, n. 137)

Bir altından döşek olsam
Yar altına sarsa beni (s. 221, n. 251)

Gam mıdır yoluna bir can vermesi
Beni mecnun etti kaşı güzelin (s. 140-141, n. 138)

Varır kapısında kulluk eylerim
Dökerim kanımı nic-olur olsun
....
Öpülüp sevilen yar güzellenir
Emerim dillerin nic-olur olsun
....
Baştan ayağ-ocak fitil dizerim
Yakarım billahi nic-olur olsun (s. 154-155, n. 158)

Gam yemezdim ben bu dertten öldüğüm
Dolansa boynuma akça bilekler (s. 168, n. 181)

Kefen kısmet olmaz güzel sarana
Beni yarin yağlığıyla sarsalar
....
Bir davamız kaldı güzeller ile
Ancak mevlam davamızı aralar (s. 155, n. 159)

Ne var ki gönlünün böyle oluşundan memnun değildir; şikayet bile eder:

Tomurcuk memeli kız mı istersin
Ben senin kahrını çekemem gönül
....
Her güzelle yatıp kalkmak istersin
Ben senin kahrını çekemem gönül (s. 98- 99, n. 75)

Bir kötü gönlüm var güzelden geçmez
Ne güzele doymaz gözüm var benim (s. 107, n. 87)

Karac'Oğlan için yaşlanmak demek, güzellerin kendisiyle ilgilenmemesi demektir. Bu durum onu pek çok üzecektir. Güzeller kendisiyle ilgilenmeyecekse ölümü düşünebilir.

Farımaz da deli gönül farımaz
Akar gözlerimin yaşı kurumaz
Şimden geri benim hükmüm yürümez
Azil oldum güzellere beğ iken

Karac'Oğlan der ki bakın geline
Ömrümün yarısı gitti talana
Sual eylen bizden evvel gelene
Kim var imiş biz burada yoğ iken (s. 132-133, n. 125)

Öldüğü zaman da güzellerden ayrı kalmak istemez. Cenaze namazını bir "kara zülüflü"nün kıldırmasını ister:

Karac'Oğlan der öldüğüm bilsinler
Toplansınlar namazımı kılsınlar
Mezarımı yol üstüne koysunlar
Geçerken uğrasın yolu kızların (s. 148-149, n. 150)

Ben ölürsem cenazeme imam ol
Kıl kara zülfüne kurban olduğum (s. 121, n. 108)

Karac'Oğlan'ın karşı cinse yaklaşımını ifade eden bu dizelere biraz dikkatli bakılırsa, onlarda bir içtenlik, modern şiirin ulaşabildiği düzeyde incelik, benzerini ancak Divan Şiirimizde bulabileceğimiz derinlik ve sanatsallık görülür. "Ne Karac'oğlan'dan önce gelenler, ne de ondan sonra yaşayanlar bu güzelliğe ve başarıya ulaşabilmiştir."[16] Şairimizin sanatlı söyleyişlerine örnek olmak üzere, özgün benzetmelerinden birkaçını okuyalım:

Fındık fıstık badem içi
Çerez olmuş memeleri
....
Payas'ın da portakalı
Turunç olmuş memeleri
....
Biri reyhan biri güldür
Ne hoş kokar memeleri (s. 318, n. 380)

Gerdanda benlerin benzer mercana
İnciye misaldir dişi güzelin (s. 141, n. 138)

16 İlhan Başgöz, age. s. 47

Cennet âlâdan da kokun getirir
Ilgıt ılgıt esen yele dönmüşsün (s. 152, n. 155)

Süzülmüş de bir kadehin içine
Şeker midir şerbet midir bal mıdır (s. 172, n. 185)

Dostum koynun gül bahçesi
Ziyan etmem gezdir bana (s. 213, n. 239)

Gelinin beliğin saydım
Kızın memesinden emdim
Soyunup koynuna girdim
Zemheride güne benzer (s. 249, n. 280)

Birkaç tane de içerisinde farklı sanatlar bulunan söyleyişlerine örnek verelim:

Gözleri gözüme zehir katıyor
Zülüfü süngüdür cana batıyor
Şehit mezarında gönlüm yatıyor
Sevda kılıcını boynuma çaldı (s. 82, n. 50)

Sevgilinin gözlerinden şairin gözüne zehir akmış, süngüye benzeyen saçları canına batmış, kendisi değil ama gönlü ölmüş, bir aşk şehidi olmuş. Şairin gönlünün sevgiliden murat alamadığı için şehit sayılması ince bir anlatımdır.

Karac'Oğlan der fikrinde
Daima Hakk'ın şükründe
Ak göğsünün çukurunda
Sana bir ben gerek idi (s. 217, n. 246)

Bu dörtlükte "ben" sözcüğü, "ben"in rengi ile Karac'Oğlan'ın karalığı bir arada düşünülürse, yapılan tevriyenin inceliği anlaşılacaktır. Sevgilinin ak göğsünde bir "ben" mi bulunmalı yoksa Karac'Oğlan bir "ben" gibi o göğse yerleşmeli mi? Hatta göğüsteki kalbe Karac'Oğlan mı girmeli?

Şairimizin "elmayı" redifli bir semaisi var. İlk bakışta şiirin izleği "elma" gibidir. Oysa şair, ad aktarması yoluyla elma yanaklı bir güzelden ve ona ulaşamamış olmaktan, onun bir başkasıyla ilişkisinden ve bu ilişkiden duyduğu üzüntüden söz etmektedir:

Yavrunun elleri değmiş
Al yüzüne sür elmayı[17]

17 Semainin bu dizeleri, Fuzulî'nin "Dest busu arzusuyla ölürsem dustlar / Kuze eylen toprağım sunun anınla yare su" beytini anımsatır bana. Ancak bu anımsama iki şair arasında bir benzerlik kurmamıza olanak vermez. Çünkü Karac'Oğlan ne denli tensel ise Fuzulî o denli tinseldir. Örneğin Fuzuli, "Aşk derdiyle hoşem el çek ilacımdan tabib / Kılma derman kim helakım zehr-i dermanındadır" (Ey

Bir kötüye yolu düşer
Kadir bilmez yer elmayı (s. 228, n. 260)

Viran olan bahçem ile bağımı
Tomurcuk güllerim der diye diye (s. 65, n. 25)

Şairin ad aktarması yoluyla anlattığı viran olan bahçe ve bağın, alınacak tomurcuk gülün ne olduğu kolayca anlaşılabilmektedir.

Alvan alvan güllü yeşil korusun
Dilerim Allah'tan bahçen kuruya (s. 67, n. 27)

Beytinde yapılan benzetme ve ad aktarmaları, cinselliğin sanatsal söylenişinin güzel örneklerinden biridir.

Açıklamalarla tadını kaçırmadan bir iki örnek daha okuyalım:

Koynumda bir çift tomurcuk var deyi
Kondurdun bülbülü güle sevdiğim (s. 103, n. 81)

Yaz gelip de meyvaları yetmemiş
Şeyda bülbül konup figan etmemiş
Bahçesinde mor menevşe bitmemiş
Açılmış goncası gülü Zeynep'in (s. 135, n. 127)

Sarıldı boynuma ağlama deyi
Hotozumu devre bağlama deyi
Yalvardı yakardı inleme deyi
Taze bir şeftali verdi bir gelin (s. 137, n. 133)

Bir yazımıza Karac'Oğlan'ın "karşı" redifli semaisini konu edinmiş, orada özellikle,

"Fani Karac'Oğlan fani
Veren alır tatlı canı
Yakışmazsa öldür beni
Yeşil bağla ala karşı"

dizelerinden oluşan son dörtlüğün anlamını tartışırken al yanaklı sevgilinin yeşil bağlamasını isteyen Karac'Oğlan'ın, salt yeşil- al uyuşumu için ölmeyi kabul edecek denli saf olmadığını, renkler diliyle sevgiliden murat istediğini, mutlu olamazlarsa öldürülmeye razı olduğunu söylemek istediğini belirttikten sonra, şairimizin -sembolizm doğmadan- sembollerle anlatımda büyük bir ustalık gösterdiğine dikkat çekmiştik.[18] Zaten cinselliğin böyle bir olgunlukla söylenebildiğinde estetik boyut

doktor, aşk derdinden hoşnudum, bana ilaç vermekten elini çek! Çünkü benim asıl yok oluşum senin vereceğin ilaçtadır) derken, Karac'Oğlan, "Şeftalini derde ilaç dediler / Gerçek mi sevdiğim sormaya geldim" demektedir.

18 A. Ümit Aloğlu, Karac'Oğlan'ı Bir Semaisinde Anlamak, *Yelken Dergisi*, Mersin 1997.

kazanarak pornografik olandan uzaklaşıp sanat yapıtı düzeyine yükselebileceği açık. Onun şiirinde, yukardan beri gözlemlediğimiz üzere, cinsellik pornografinin-müstehcenliğin sınırına kadar gelir ama işte orada da durur. Kısaca denebilir ki Karac'Oğlan, hemen bütün şiirlerinde cinselliği müstehcenliğin sınırında tutmayı başarma ustalığını göstermiş büyük bir şairdir.

İnsan yaşamının göz ardı edilemeyecek önemde bir boyutu olan cinselliğin, sanatsal nitelikte, özellikle şiirde, pornografik çirkinliklere düşmeden estetik düzeyde, işlenilişi görülmek, hatta bundan zevk alınmak isteniyorsa Karac'Oğlan'ın bu alandaki başarısı yeniden keşfedilmelidir. Bu nedenle bu yazı Karac'Oğlan'dan bir iki şiirle bitirilmeli:

Sabahtan uğradım ben bir güzele
Ağlatmadı güzel güldürdü beni
Ben güzelden böyle vefa ummazdım
Ak göğsün üstüne kondurdu beni

Şahin gibi yükseğinde uçarken
Ab-ı Kevser ırmağından içerken
Keklik gibi engininden geçerken
Susuz pınarlardan kandırdı beni

Ben de bir kuş idim geldim ötmeye
Yarin bahçesinde mesken tutmaya
Göz kaldırdım cemaline bakmaya
Ak gerdanda benler öldürdü beni

Üç güzel de aştı şimdi pınarı
Taramış zülfünü vermiş tınarı
Ak gerdanın altı zemzem pınarı
Ağzımı verdim de kandırdı beni

Karac'Oğlan der ki koyun gütmeğe
Bozulmuş dağlara ferman etmeğe
Yönümü döndürdüm inip gitmeğe
Sarıldı boynuma döndürdü beni (s. 77, n. 42)

***

Ala gözlerini sevdiğim dilber
Göster cemalini görmeğe geldim

Şeftalini derde dermen dediler
Gerçek mi sevdiğim sormaya geldim

Senin aşıkların ağlar dediler
Ağlayıp yaşını silmez dediler
Seni bir kez saran ölmez dediler
Gerçek mi efendim sormaya geldim

Senin işin yiyip içmek dediler
Yaran ile konup göçmek dediler
Göğsün Cennet koynun Uçmak dediler
Hak nasip ederse görmeğe geldim

Mail oldum senin ince beline
Canım kurban olsun tatlı diline
Aşık olup senin hüsnün bağına
Kırmızı güllerin dermeye geldim

Karac'Oğlan sözün doğrusu
Gökte melek yerde Hümâ yavrusu
Söyleyim ben sana sözün doğrusu
Soyunup koynuna girmeye geldim (s. 102, n. 80)

***

Gök yüzünde tüten olsam
Yer yüzünde biten olsam
Al benekli keten olsam
Yar boynuna sarsa beni

Yar kolunda burma olsam
Yedikleri hurma olsam
Alçım alçım sürme olsam
Yar kaşına sürse beni

Karac'Oğlan uşak olsam
Yar belinde kuşak olsam
Bir atlastan döşek olsam
Yar altına serse beni (s. 221, n. 251)

Platon'da Oğlan Aşkına Dair Kaygılar

Yıldızım,[1] bakarsın yıldızlara.
Seni seyredebilmek için binlerce gözle
Gökyüzü olsam keşke.
Platon, *Anthologia Palatina*, V 261

Filiz DİNGİL

Sokrates, birçok niteliğinin yanı sıra güzel oğlanlara düşkünlüğüyle ünlüdür.[2] *Lysis*'in başında hem onun bu zaafına hem de oğlanlara duyulan aşkın yaygınlığına önemli bir gönderme yer alır: Lykeion'a gitmekteyken yolda Hippothales'e rastlayan Sokrates, onun, birlikte güzel delikanlıların bulunduğu yeni bir idman yerine gitme önerisiyle karşılaşınca hemen yolunu değiştirmeye razı olur ve orada kimin "güzel" diye anıldığını, bir başka deyişle, herkesin gözdesi delikanlının kim olduğunu sorar. Hippothales şöyle yanıtlar bu soruyu: "Herkes için bir başkası."[3]

Eski Yunan'da aşk, özellikle oğlanlara duyulan aşk söz konusu olunca, kimilerinin zihninde ilk anda açık saçık resimlerin ve metinlerin beslediği bir görüntü canlanabilir. Hemen hemen bugünün pornografik yayınlarına karşılık gelebilecek bu tür görüntüler zamanın düşünürlerini rahatsız etmiş olmalı ki Aristoteles gençlere sadece ahlaklı ressam ve heykeltıraşların yapıtlarını seyretmelerini önerir.[4] Bunun gibi, oğlanlara duyulan aşk da, sanıldığı kadar rahat ve sınırsız bir biçimde yaşanmamış, yaygınlığı ölçüsünde birçok sorunu beraberinde getirmişti. Bu durum karşısında, her toplum gibi Yunan toplumu da "kendi" ahlak kurallarına ve değer ölçülerine göre önlemler almaya çalışmıştı; öyle ki Platon, son yapıtı olan *Yasalar*'da, ahlak bozukluğu yüzünden

1 *Anthologia Palatina*'da, şiirin Yunancasında kullanılan *astêr*'in (yıldız) aynı zamanda Platon'un hayranlık duyduğu bir gencin adı olduğu söylenir.

2 Pl. *Prt.* 309a; *Krit.* 153d; *Men.* 76c; *Şöl.* 216d; *Khrm.* 154e. *1. Alkibiades*'te de, Alkibiades'in güzelliğinin Sokrates'in üzerinde çok etkili olduğu görülür.

3 Pl. *Lys.* 203a - 204b.

4 Aristoteles, *Politika*, VIII 1340a.

çaresiz kaldığını söyleyerek alınacak önlemler arasında erkekler arası cinselliği tümden kaldırmayı önerir.[5]

Foucault, Yunanlıların yazılı yapıtlarında hangi hareketlerin yapılması ya da hangilerinden kaçınılması gerektiği gibi cinsel ilişki pozisyonlarından söz edilmediğine dikkat çeker: "Çünkü Yunanlıların geleneklerinde büyük bir özgürlüğe sahip oldukları söylenebilir; ama yaptıkları gösterilerden ve ele geçirilebilen ikonografik temsillerinden farklı olarak, yazılı yapıtlarında -erotik yazın da dahil olmak üzere- oldukça önemli bir çekinmenin varlığı sezilir."[6] Gerçekten de Platon'da, gizli kaldığı sürece cinselliğin bu yanına ilişkin bir kaygıdan söz edilmez, kaygı bunun açığa çıkmasıyla başlar.[7] Kaldı ki cinsellik bir sorun olarak ortaya konduğunda, temel sorun, cinsel ilişki teknikleriyle değil, hazların ölçüsüz kullanımı ve bunun karşılığında ödenecek bedelle ilgilidir.

Platon'un *Yasalar*'dan önceki söyleşilerinde, oğlan-erkek aşkı eğitimin bir parçası olarak asla dışlanmaz; ama yine de ahlaksal bir kaygıya konu oluşturmaktan da geri kalmaz. Erkekle yaşanan aşk, gerçekleşme biçimine bağlı olarak, bir oğlana değer kazandırabileceği gibi, onun değerini de düşürebilir; tek başına ne iyidir, ne de kötü. Bu biçim ise en çok âşığa bağlıdır: Seven soylu bir insansa soylu, rezil bir insansa rezil bir ilişki yaşanacaktır.[8] Başlangıçta *paidophilia* oğlanları yetiştirmenin en önemli yoluydu; çünkü eğitimde oğlancılık devletin devamını sağlayan ve Yunan ahlakının temelini oluşturan bir güçtür.[9]

Atina'da, kız çocukların evle sınırlı eğitimleri ve yaşamlarının tersine, erkek çocuklar eğitimleri için altı yaşından itibaren güvenilir bir *paidagôgos*'un (erkek çocuğu okula getirip götüren köle) gözetiminde evin dışındaki yaşama katılırlar.[10] Bunun sonucunda, oğlanlar kendileriyle ilgili ilk cinsel bilgileri ya okul arkadaşlarından (*symphoitêtai*) ya da başka erkeklerden almaya başlarlar. Bu konuda çocuğun belki de işittiği ilk şey seven birinden sakınması gerektiğidir.[11] Bu uyarı, oğlanın bir âşığa hiç yüz vermemesi anlamına gelmez, sadece bunun çeşitli koşulları vardır. Platon'a göre ilk koşul, oğlanın erkekle aşkı, eğitiminin bir parçası olarak onu hem ruhsal hem de bedensel açıdan toplumdaki etkin rolüne, daha açıkçası erkek olmağa hazırlamalıdır. Aristoteles de, erkek çocukların eğitimine ayrıcalıklı bir yer verir; çünkü bu çocuklar gelecekte devlet yönetiminde söz sahibi olacaklardır.[12]

5 Pl. *Ysl.* 840d; 841d.

6 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi II*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, 1988, s. 46-47.

7 Pl. *Phlb.* 65c - 66a; *B. Hp.* 299a; *Şöl.* 218c; *Ysl.* 841b.

8 Pl. *Şöl.* 183d.

9 Hans Licht, *Sexual Life in Ancient Greece*, Routledge, 1956, s. 441.

10 Hense-Leonard, *Hellen-Latin Eski Çağ Bilgisi*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948, s. 189-192.

11 Pl. *Phdr.* 255a.

12 Aristoteles, *Politika*, I 1260b.

Sevenlerin tutumunda ilk tepki çeken şey küçük çocuklardan yararlanılması ve yalnızca çocuktan alınan bedensel zevke önem verilmesidir.[13] Ne var ki böyle bir ilişkide, erkeğin davranışına ne kadar tepkisel olunursa olunsun, zedelenen daha çok oğlanın onurudur. Erkekliğe aday bir oğlanın, salt cinsel açıdan kullanılması ailenin de paylaştığı toplumsal bir utanç sorunudur. Bununla birlikte, oğlanın karalanmasına yol açan bir ilişki, erkeğin övünç kaynağı olabilir ve erkek yaptıklarını orada burada böbürlenerek anlatabilir. Bu tür âşıkların birbirleriyle konuştuklarını görenler hemen sevişmek için [*syneinai*] buluştuklarını düşünürler. Böylesi ilişkilerin ölçüsüz aleniliği edepsiz dedikodulara malzeme oluşturacak, üstelik bu dedikoduları en başta seven kişi başlatacaktır. *Phaidros*'ta, Lysias'ı sevenleri (*erôntas*) değil, sevmeyenleri (*mê erôntas*) övmeğe götüren oğlan-erkek ilişkisinin bu cinsel yanıdır; ona göre övgüye değer ilişki aşk (*erôs*) üzerine değil, dostluk (*philia*) üzerine kurulmalıdır.[14] Çünkü, *erôs* kelimesi, *philia*'nın tersine, cinsellik içerir; bu yüzden, *erôs* üzerine kurulu bir ilişki ister istemez cinsel çağrışımlarla yüklüdür.

Şölen'de, Pausanias, oğlanlara karşı tutumun kentlerdeki gelenek ve göreneklere göre değiştiğini söyleyerek, Atina'daki geleneklerin çeşitliliğinden söz eder. Sözleri oğlanlara duyulan aşka ilişkin toplumdaki kuşkuları yansıtır: Atina'da, sevmek (*erân*) de, sevenlere yâr olmak (*philous gignesthai tois erastais*) da büsbütün güzel (*pankalon*) bir şey sayılmamaktadır. Seveni davranışlarında serbest bırakan Atina gelenekleri ile babaların çocuklarının başına onlara göz açtırmayan, sevenleriyle konuşmalarına izin vermeyen eğitimciler (*paidagôgoi*) dikmeleri arasındaki çelişkiye dikkat çeken Pausanias, kendi kentlerinde oğlanları sevmeye iyi gözle mi, yoksa kötü gözle mi bakıldığının pek anlaşılır olmadığını belirtir. Pausanias, erkeklerle uygunsuz ilişkiye giren oğlanları en başta kendi akranlarının ayıpladıklarından (*hetairoi oneidizôsin*),[15] Aristophanes ise, birçok kişinin bu oğlanları utanmaz (*anaiskhyntoi*) bulduklarından söz eder.[16]

---

13 Pl. *Şöl.* 181 d; 183e.

14 Pl. *Phdr.* 232a-b. Bu paragrafta geçen *syneinai* aslında "birlikte olmak" anlamına gelir. Eski Yunancada cinsel birleşme için daima *syneinai*, *synousia* gibi "birleşme" anlamına gelen kelimeler kullanılır, en fazlasından bu tür kelimeler *aphrodisia* ile, yani Aphrodite'ye özgü işlerle tamamlanırdı.

15 Pl. *Şöl.* 182b – 183d.

16 A.g.e. 192a.

Oğlanlara duyulan aşk konusundaki ciddi kaygılar, babaların aldıkları titiz önlemlerin yanı sıra, oğulların da dikkatli davranmalarını zorunlu kılmıştır. Bu yüzden çocukların erkeklerle sohbeti sadece yanlarında bir koruyucu varken mümkündür. Tersi durumda, sokaklarda ya da idman yerlerinde oğlanlarla yalnız konuşmak uygunsuz görülecektir. Çocukları erkeklerden koruyan kişi, onların aynı zamanda eğitimiyle ilgilenen biri olabileceği gibi, yakın akrabalarından biri de olabilir. Sokrates, Kharmides'le felsefi bir sohbete girmek istediğinde, onu kendisi çağıramaz, Kritias'a çağırtır; çünkü Kritias onun hem koruyucusu hem de amcasının oğludur. Kritias bu istekte hiçbir sakınca görmediği halde, genç kuzenini ürkütmemek amacıyla, Sokrates'ten baş ağrısına ilaç bilen bir hekimmiş gibi davranmasını ister.[17] Oğlanların bu konudaki çekingenlikleri, yanlarındaki koruyucuya rağmen onlarla konuşmanın pek de kolay gerçekleşmediğini gösterir. Greenberg, oğulları korumanın sorumluluğunu üstlenmesi gereken babalara ve koruyuculara, onları fahişeliğe zorladıklarında ceza verilebileceğini belirtir.[18]

Platon, oğlanların saflığını, sevenlerinse onları kandırmadaki ustalıklarını ifade etmek için, seveni aç bir kurta, sevileniyse bir kuzuya benzetir.[19] Kurt-kuzu, arslan-geyik[20] benzetmeleri hep bir avlanan ve avlanılan durumuna gönderme yapmaktadır. Sevdiği oğlana kur yapan bir âşık avını ürkütmemeye çalışan bir avcı gibidir.[21]

Anlaşılan, ailelerin gözünde dışarısı küçük yaştaki deneyimsiz oğullarını baştan çıkarmayı bekleyen erkeklerle dolu tehlikeli bir yaşamdır. Böyle bir erkeğin ilk işi, sevgilisini, onun kendisine karşı koymasına, üstünlüğüne ya da eşitliğine dayanamayacağından, felsefeden uzaklaştırmak olur. Felsefeden uzaklaşmak, oğlanın kendisine yararı dokunacak, kendisini "erkek" yapacak tüm ilişkilerden uzaklaşması anlamına gelir ki bu bir oğlana yabılabilecek kötülüklerin en büyüğüdür. Sevdiği oğlanın iyiliğinden çok kendi hazzını düşünen biri, elbette kendine şöyle bir çocuk arayacaktır: Kaba (*stereon*) değil, ince (*malthakos*) yapılı; güneş altında değil, gölgede yetişmiş; erkekçe çalışıp kan ter içinde kalmak nedir bilmeden, yumuşak bir yaşam tarzına alışmış; garip renklerle ve süslerle (*allotriois khrômasi kai kosmois*) giyinip kuşanmış; kısacası, söz etmeye bile değmez bir oğlan. Böylesine kadınsı bir görüntü, savaşta ya da olağandışı bir durumda düşmanları yüreklendirip dostlara korku saçacaktır. Seven, çocuğu ana babasından, akrabalarından ve arkadaşlarından da uzaklaştırmak isteyecektir ki bu tatlı ilişkisini sürekli kınayarak kendisini engellemeye çalışmasınlar. Ayrıca, sevilen

17 Pl. *Khrm.* 155a-e.

18 David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, The University of Chicago Press, 1988, s. 151.

19 Pl. *Phdr.* 241 d. Hans Licht, kurt-kuzu benzetmesinin birçok Yunan epigramında geçtiğine işaret ederek, kurdun eski Yunan'da açgözlülüğün ve vahşetin simgesi olduğunu söyler: Licht, s. 416 (Bkz. 9. dipnot).

20 Pl. *Khrm.* 155c-e.

21 Pl. *Lys.* 206a.

âşığına iyice bağlansın diye varlıklı da olmamalıdır. Dahası, böyle bir adam kendisi bıkıncaya kadar sevdiği çocuğun evlenip çocuk sahibi olmasını da istemez;[22] ama gün gelip artık sevgilisini istemediğinde işler tersine döner ve bu defa sevgiliyi kendinden uzaklaştırmaya çabalar. Bu tuzağa düşen kişi, zamanında kendini değerli bir adama vermediği için dövünür durur artık.[23]

Platon, burada, kadın gibi süslenmiş yumuşak yapılı erkeklere ne ad verildiğini açıkça belirtmez; ama Winkler'in antik kaynaklara dayanan çalışmasında *kinaidos*[24] kelimesi tam bu durumu anlatır gibidir: *Kinaidos*, erkekteki yürekliliğin tersine korkaklığıyla, erkeksi sertliğin yerine kadınsı yumuşaklığıyla - kendisine karşı açık bir yasa bulunmasa da- toplumun en çok dışladığı kişi olarak çıkar karşımıza. Böyleleri toplum yaşamının, daha çok da politik yaşamın dışına itilmeye çalışılacak, hatta politik rakibini karalamak isteyen biri onu rahatlıkla *kinaidos* olmakla suçlayabilecektir. Aiskhines, *kinaidos*'un savaşta en ağır silahlarla donanmış olan askerle, yani *hoplites*'le zıtlığını vurgulamakla onu erkeğin kadınsı karşıtı olarak gösterir.[25] Alexandrian, Yunanlılarda homoseksüelliğin kimi tarihçilerin hayal ettiği kadar iyi karşılanmadığını ve sevenle sevilen arasındaki ilişkilerin çok katı bir namus kuralına bağlı olduğunu söyleyerek, buna aykırı davranan kişilerin *kinaidos* gibi küfürlü ve müstehcen terimlere maruz kaldıklarını söyler.[26] Dover de, *kinaidos* gibi terimlerin sadece uygun görünmeyen cinsel davranışlar için değil, hatta herhangi bir nedenle hoşa gitmeyen cinsel olmayan davranış için bile küfür amaçlı kullanımından söz eder.[27]

Platon'da, kadınsılık ve bundan zevk almak bir erkeğin düşebileceği en iğrenç, en aşağılık durumdur; çünkü bu ondan beklenen hem toplumsal hem de doğal role aykırıdır. Fakat daha da kötü olan ve yukarıda evliliğin geciktirilmesiyle simgelenen şey, oğlanın üstlendiği edilgen rolü evlenecek yaşa geldikten, yani yetişkin bir erkek olduktan sonra da sürdürmeye çalışmasıdır.

Gorgias'ta, Sokrates ile Kallikles ölçülülük üzerine tartışırlar. Tartışmada, iyi ve kötü diye ayırmadan, her tür hazzı savunan Kallikles, ölçüsüzlüğün temsilcisi gibidir;

22 Oysa evlilik, Platon'un *Yasalar*'da ayrıntılı olarak üzerinde duracağı gibi, erkeğin toplumsal itibarının artmasında çok önemli bir yere sahiptir.

23 Pl. *Phdr.* 238e - 241c.

24 Hem edilgen hem de kaba bir cinsellik çağrıştıran *kinaidos*, Yunanca *kinein* (hareket ettirmek) fiilinin kökü ile *aidôs* (utanç) kelimesinin birleşmesinden oluşmuştur.

25 John J. Winkler, *The Constraints of Desire*, Routledge, 1990, s. 46; 50 ve 61.

26 Alexandrian, *Erotik Edebiyat Tarihi*, çev. Işık Ergüden, Mitos Yayınları, 1993, s. 20.

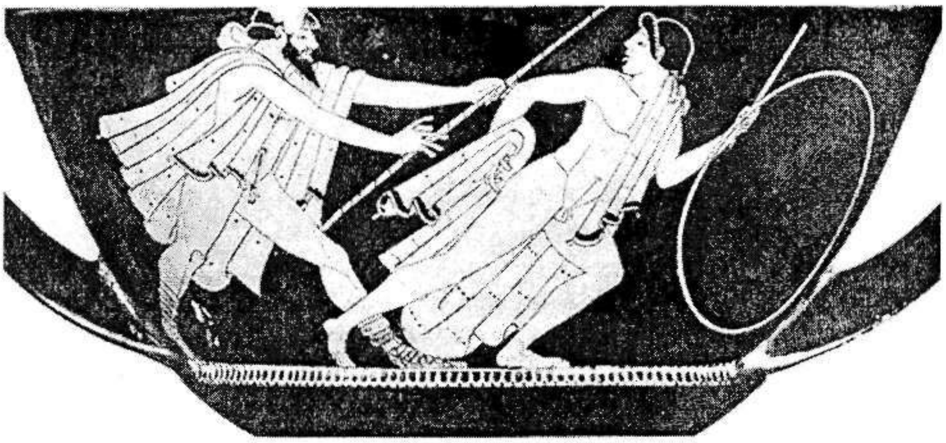
27 K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Harward University Press, 1989, s.17.

ancak Sokrates sözü öyle bir yere getirir ki Kallikles bile bu noktayı yeterince utanç verici bulur: Sokrates ona bir *kinaidos*'un yaşamının ne kadar korkunç (*deinos*), çirkin (*aiskhros*) ve sefil (*athlios*) olduğunu kabul edip etmediğini sorar. Kallikles, *kinaidos*'un aldığı hazzın savunulacak bir yanını bulmak bir yana, bu konuyu ağzına almak bile istemez ve bir tek bu örnekle tüm hazların aynı biçimde değerlendirilemeyeceğine, hazları iyi ve kötü diye sınıflandırmak gerektiğine ikna olur.[28]

Ksenophon, erdemli insanların erkeklerden kadınmış gibi yararlanıp, onları bu biçimde sevişmeye zorlayan ölçüsüz kişilere toplumun nasıl kötü gözle baktığını ve onların yanındaki oğlanların duydukları utancı anlatır. Bunlar, "gençliklerinde bedence güçsüzdürler, yaşlandıklarında ruhça kısırlaşırlar..."[29] Aristoteles, bu konuya daha tedbirli yaklaşır ve erkekler arasındaki cinsel ilişkileri (*tôn aphrodisiôn tois arresin*) tırnak yemek, toprak yemek ya da saç koparmak gibi birtakım hastalıklı eğilimler arasında sayar. Bu erkeklerin böyle olmalarına ya yaradılışları ya da çocukluktan itibaren uğradıkları cinsel şiddetin (*hybrizomenois ek paidôn*) doğurduğu alışkanlıkları neden olmuştur. Yaradılıştan böyle olanları hiç kimse hazlarına köle olmakla suçlayamaz, tıpkı cinsel ilişkide doğaları gereği etken değil, edilgen olan kadınları suçlayamadıkları gibi.[30] Platon da, ruhtaki kötülüklerin suçunu çocuklardan ziyade babalarda, öğrencilerden ziyade öğretmenlerde bulsa da,[31] aşırılığın önlenmesinde cezanın kaçınılmaz olduğunun düşünür;[32] bu ceza, gereğinde ölüm cezasına kadar gitmelidir.[33]

Platon'da gerçek sevgi, ruhun tanrılığa, ölümsüzlüğe, sonsuzluğa yakın tarafıyla, yani filozof yanıyla aradığı sevgidir ve bir tek yararlı olduğunda, yani iyilik ürettiğinde olumlanır.[34] Bu nedenle, onun yücelttiği aşk, bedensel aşk gibi doğrudan başlanan bir ilişkiyi değil, ölçülü bir bekleme sürecini içerir. Bu süre içinde, seven kişinin aşka kapılıp coşkun şiirler yazması, türküler söylemesi ya da gece gündüz sevdiğinin adını sayıklaması gibi taşkınlıklar kişinin kendisine zararlı görülerek onaylanmaz.[35] Bu törensel süreç, erkekle oğlanın ilişkiyi kabule ya da redde hazırlandıkları bir kurlaşma oyunu şeklinde geçer. Oğlanı ele geçirme uğruna giyim kuşamına pek dikkat etmeyen Sokrates dahi, ünlü şölene giderken tertemiz yıkanıp ayağına sandallar giymiştir.[36] Foucault, oğlanın âşık karşısındaki durumunu şöyle özetler: "(...) olası geri çevirmeleri (ki bu hem korkulan hem de onurlu bulunan bir davranıştır) ya da kabulleriyle (ki

28 Pl. *Grg.* 494e - 495b.
29 Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, II. I 30-31.
30 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI 1148b 29-32.
31 Pl. *Ti.* 87b.
32 Pl. *Grg.* 507d.
33 Pl. *Prt.* 325a-b.
34 Pl. *Kra.* 403d; *Lysis*, 210c; 215d.
35 Pl. *Lys.* 206b.
36 Pl. *Söl.* 174a-b.



bunlar da arzulanan, ama kolayca da kuşku uyandıran davranışlardır), aşığın karşısında bağımsız bir merkez oluşturmaktadır."[37] Özgür bir oğlan, bir köle gibi hemen teslim alınamaz, onun kendisine önerilen edilgen rolden kaçınması, âşığa boyun eğmemesi gerekir. Oğlan âşığından para, mal, mülk yerine kendisine bilgelik aşılamasını istemelidir;[38] bunun dışındaki her boyun eğiş onur kırıcıdır. Bir oğlanın kendisini hiç tereddüt etmeden bir âşığa vermesi her zaman kuşkuyla karşılanacak, en azından bu boyun eğişin korku ve baskı altında, yani kaba güçle gerçekleştiği düşünülecektir.[39] Kurlaşmanın başında oğlandan çekingen bir tavır beklenir. Sokrates, Kharmides'in utanıp kızarması karşısında, bu halin onu büsbütün güzelleştirdiğini ve mahcupluğun en çok da bu yaştakilere yakıştığını düşünür.[40] Bu çekingen tavır, oğlanın yaşı ilerledikçe (o zaman sevenin soylu biri olup olmadığını değerlendirebilecektir) yerini yakınlaşmaya bırakır. Alkibiades'in tüm baştan çıkarma çabalarına karşılık, Sokrates'in ona dokunmaması,[41] nefsini yenme gücüne, bilgece dayanıklılığa bir övgü olmalıdır. Yoksa, oğlan-erkek aşkındaki yakınlaşmanın cinsellikten tamamen arındırılmış olduğu söylenemez. Üstelik, bilgelik öğretilebilen bir şey ise, bu eksikliğin giderilmesi için bir aşığın ya da herhangi birinin kölesi olmak hiç de aşırı bir tutum olarak görülmez.[42] Ruhsal aşkın içine katılan cinsellik yalnız erkekte değil, daha zayıf bir şekilde de olsa, oğlanda da hissedilir.

Sevilen, sevenle zaman geçirdikçe, onu yakından tanıma fırsatı bulacak ve anlayacaktır ki öteki dostlarının ve yakınlarının gösterdikleri sevgi, bir tanrıya tutulmuş

37 Foucault, s. 218 (Bkz. 5. dipnot).
38 Pl. *Euthy.* 282a-b.
39 Pl. *Şöl.* 184b.
40 Pl. *Khrm.* 158c.
41 Pl. *Şöl.* 217a - 219d.
42 Pl. *Euth.* 282c.

âşığın sevgisi yanında hiç kalır. Sevilen, idman yerlerinde veya başka toplantılarda sevene dokunursa, işte o zaman Zeus'un Ganymedes'i sevdiğinde duyduğu istek âşığa doğru akacaktır. Buna karşılık, sevilen de âşığını görmek, ona dokunmak, onu öpmek ve onun yanında yatmak isteyecektir. Fakat oğlan, duyduğu bu hissi aşk diye adlandırmaz, bunun dostluktan öte bir şey olmadığını düşünür. Aslında, oğlanın aşkı, âşığınınkinin görüntüsü, yansımasıdır. Âşığında kendini bir aynada görür gibi gördüğünü, onun bir sureti olduğunu ya hissetmeyecek ya da belli belirsiz hissedecektir.[43]

Halperin, sevilenin yaşadığı bu durumu âşığın *erôs*'unun bir imgesi ya da tasviri (*eidôlon*) olarak *anterôs* diye tanımlar. Platoncu *anterôs* cinsel rollerin tersine çevrilişini ya da cinsel edilgenliğin sevilen açısından destekleniş ini ifade etmez; tam tersine Platon etken ve edilgen eş arasındaki ayrılığı ortadan kaldırır. Asıl olarak, Platon'un analizinde ortaya koyduğu deha edilgenliği bütünüyle ortadan kaldırmasıdır: Sokrates'e göre ilişkinin iki tarafı da etkendir, iki taraf da arzulayan âşıktır, ikisi de arzunun edilgen nesnesi olarak kalmaz. Nitekim, genç olan, daha yaşlı olan âşığının tutkularına utanmadan cevap verebilecek durumdadır.[44]

Utangaçlığın ve çekingenliğin geçmesi, oğlanın çocukluktan çıkmaya başlamasıyla ilgilidir. Sokrates, oğlanların yaşlarıyla çekicilikleri arasında bir ilişki kurar. Sokrates'in bir arkadaşı, Alkibiades'in artık tüylenmeye başlayan çenesiyle gerçek bir erkek olduğunu, ama buna rağmen hala güzelliğinden hiçbir şey yitirmediğini söyler. Bu cümledeki karşıtlık, oğlan güzelliğinin sakalların çıkmaya başlamasıyla birlikte yavaş yavaş yok olmaya başlamasına, bunun tersinin ise -yani *anêr* (erkek) olduğu halde hala *kalos* (güzel) kalmanın- az rastlanan bir durum olduğunu gösterir; ancak burada sözü edilen cinsel çağrışımlarla yüklü bedensel bir güzelliktir. Oysa, güzelliği yalnız bedenle ilişkilendirmeyen Sokrates, oğlanların sakallarının bitmeye başladığı çağı onların en tatlı çağı olarak nitelendirir. Nitekim, bu söyleşide, Alkibiades'ten çok daha güzeline rastladığını, bunun da bilge Protagoras olduğunu söylerken, Protagoras'ın güzelliğinden bedenini kastederek bahsetmediği açıktır. Sokrates, bilgelikten doğan güzelliği cinsel çekiciliği olan güzelliğe, ruh güzelliğini beden güzelliğine her zaman yeğ tutar; ona göre "bilgelik" insanı güzel diye nitelenen tüm bedensel özelliklerinden çok daha üstün ve güzel kılmaktadır.[45]

Khairephon, Sokrates'e Kharmides'in yüzünün olağanüstü güzelliğinden sonra, bir de bedeninin güzelliğine bakmasını söylediği zaman, Sokrates onun önce ruh güzelliğine bakmaya heveslenir. Eğer bu güzellik ruh güzelliğiyle tamamlanan gerçek

43 Pl. *Phdr.* 250d - 251a; 255c-d; 256b.

44 David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, 1990, s. 132.

45 Pl. *Prt.* 309a-c.

bir güzellikse, işte böyle birine kimse karşı koyamaz.[46]

Sakal, oğlanların ergin oldukları, hem politik yaşama hem de felsefi tartışmalara etkin olarak katılabildikleri bir yaşı simgelemektedir. Bu, aynı zamanda yurttaşlığa kabul ve askere alınma yaşıdır. Sokrates, Potideia savaşına giderken henüz bir çocuk (*pais*) olan Kharmides'in artık yetişkin bir delikanlı (*meirakion*) olduğundan söz ederken, bu yaşı tam da tartışmayı isteyecek yaş olarak değerlendirir.[47]

Oğlanları sakalları biterken sevmek, sevilenin de seven gibi etkin bir rol oynayabileceği bir ilişkiye işaret eder. Halperin, Platon'un erkeklerle oğlanlar arasındaki erotik ilişkiyi bir sömürü ilişkisi olmaktan çıkardığını söyler. Platon, sevileni âşıklar topluluğuna dahil ederek onun felsefi olarak büyümesine izin verir.[48] Bu büyüme ile, bir başka deyişle oğlanların erkek olmaya başlamaları ile birlikte, bedensel sevgi ruhsal sevgiye, *erôs philia*'ya, aşk dostluğa dönüşecektir; gerçek sevgi, kalıcı olan sevgi de budur.

Kısaltmalar

Pl(aton) B(üyük) H(i)p(pias), Euth(ydemos), G(o)rg(ias), Kh(a)rm(ides), Kra(tylos), Krit(ias), Lys(is), Men(on), Ph(ai)dr(os), Ph(i)l(e)b(os), Pr(o)t(agoras), Şöl(en), Ti(maios), Y(a)s(a)l(ar)

Antik Kaynaklar

Aristotle, *Politics*, "The Perseus Digital Library" adlı Internet Sitesi, 19 Haziran 2002: http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Aristot.+Pol.+1340a

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, "The Perseus Digital Library" adlı Internet Sitesi, 19 Haziran 2002:
http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Aristot.+Nic.+Eth.+1148b+1

Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, II. I 30-31, çev. Candan Şentuna, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.

Platon, *Oeuvres Complètes*, Tome X (Timaios, Critias), Texte Etabli et Traduit, 1925.

Platonis Opera, Tomus I (Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus), Oxford Classical Texts, 1961.

————. Tomus II (Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores), Oxford Classical Texts, 1991.

————. Tomus III (Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras,

46 Pl. *Khrm.* 154c.

47 A.g.e. 154b. Sözlüğe göre, *meirakion*, ondört ile yirmibir yaşları arasındaki delikanlıları ifade etmektedir. Bkz. Suat Sinanoğlu, *Yunanca-Türkçe Sözlük*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1953.

48 Halperin, s.119 (Bkz. 44. dipnot).

Gorgias, Meno, Hippias Major, Hippias Minor, Io, Menexenus), Oxford Classical Texts, 1909.
———. Tomus V, Pars:1 (Minos, Leges I-VIII) ve Pars:2 (Leges IX-XII, *Epinomis*, Epistulae), Oxford Classical Texts, 1913.

Bizans Prensesleri ve Şehvetli Türkler[1]

Keith HOPWOOD
Çev.: Ekin UŞŞAKLI

"Her türlü tecavüz bir güç uygulamasıdır." der Brownmiller (1976: 256) çığır açan araştırmasının ortasında. Gücün bu türü, der, ataerkil toplum tarafından kadınları kontrol etmek ve güvenliği sağlamak için kullanılır. "Korunan" kadın, bir erkeğe bağları yoluyla, korkutucu saldırıdan "güvenli" bir biçimde uzak kalır. Konformist olmayanları dehşete düşüren bu korku, onların kocalarının kalbindeki güvenliği kabul etmelerini ve erkeklerinin arzuları ile uyumlu bir biçimde davranmalarını sağlar. Dışarıdakiler, ister düşmanlar olsun ister yalnızca basit yabancılar, Brownmiller'ın erkekliğin önemli bir parçası olarak gördüğü bu güç uygulamasına hazır avdırlar.

Böylesi bir tanımlama, 1970'lerin ve 80'lerin feminizmini anımsatır. Bu tarz bir tanımlamanın Bizans ya da Türk evlilik biçimlerini ne ölçüde aydınlatacağını düşünmeli ve aynı zamanda da kendimizi Brownmiller öncesi toplumu azımsamak gibi bir duyguya kaptırmamalıyız.

Bu durumda, üstün olan erkeğin bağları güçlendirmek, saygı yaratmak ya da erdemi ödüllendirmek gibi, kadınlara verdiği ataerkil haklar bir "güç kullanımı"nı da beraberinde getirmekteydi. Bizans'ta evlilik ancak, damat gibi gelinin de açık rızası ile meşru kabul ediliyordu.[2] Her ne kadar halkça bilinen bir zorlama ölümle sonuçlanabilse de, bu rıza zorlama bir rıza olabiliyordu.[3] Ne var ki, zorlamanın daha az hissedilir

1 Sezgili ve nüktedan yorumları için, okuyucum David Harvey'e minnettarım. Kalan tüm hatalar, elbette ki, bana aittir.

2 Miklosich ve II. Müller olayında işaret edilen rıza, 522-3.

3 Bees (1971-4) sayı. 19.

biçimleri imparatorluk ailesinden bir gelinin, ahlaksızlığıyla tanınan bir toplumun temsilcisi ile evlenmeye rıza göstermesi amacıyla kullanılabiliyordu.

Sonuç olarak, bu olası gelinlerin ideolojileri ve eğitimleri çalışmamızla doğrudan ilişkilidir. Aynı derecede önemli olan diğer bir konu da, düşmanın kadınının ele geçirilmesini (ya da düşmanlarca kaybedilmesini) oyuncuların nispî kuvvetlerinin bir göstergesi olarak gören gücün ayrıntılı bir biçimde tartışılmasıdır. Bizans-Türk evlilikleri zaten Bizans'ın çöküşünün göz ardı edilemeyecek etkenlerinden biri olarak görülmektedir. Bryer bu konuda şöyle der:

"Türkler, dostlardan daha yakındılar. Yunanlının yalnızca idaresini değil, yataklarını da isteyen, hevesli taliplerdiler." (1983: 95).

Aydınlanmacı bilim adamı, Bizanslılar ile Türkler arasında yakın bir işbirliği aramakta, ama alt metninde Türkleri 'dostlardan daha yakın' olarak tanımlamaktadır.

Theodosia Kantakuzenos'un Evliliği

Yakınlığın araçları, Palaiologos döneminde (1265-1453) Türklerle evlenen Bizans prenseslerinin bedenleri idi. Bizanslılar (ve Bizans tarihçiliği geleneğini sürdüren Bryer) kadınların bedenlerini, kendi toplumlarını ve daha tehditkâr olan komşularını anlamakta birer 'düşünme aracı'[4] olarak kullanıyorlardı.

Bizans tarihçilerinin ellerinde tuttukları simgesel vaka, Bizans katili VI. İoannes Kantakuzenos'un kızı Theodosia'nın, Osmanlı Türklerinin Sultanı Orhan ile evliliğidir. Dukas der ki:

"O zaman Kantakuzenos . . . şeytani bir tasarı yapmıştı. Öyle sanıyorum ki, Tanrı onun kalbini, Romalılarda (Yunanlılar) tamamıyla öldürücü boyutlara ulaşacak bir şekilde katılaştırmıştı. Orhan'a elçiler gönderdi . . . Kantakuzenos, şayet Orhan onun imdadına yetişir ve ona yardım elini uzatırsa, kızıyla evlenebileceği ve çeyiz olarak da büyük bir hazine alacağı sözünü verdi Orhan'a."[5]

Dukas bunun arkasındaki gizli anlamı da yazabilirdi: onun tarihi Konstantinopolis'in düşüşünden sonra yazılmıştı ve Bizans'ın çöküşüne giden yoldaki simgesel olayları keşfedebilecek özgürlüğe sahipti. Onun bu evlilik üzerine yoğunlaşması göstermektedir ki, o ve biz (eril, batı) tarihçiler tartışmamızı bu olayların etrafında şekillendirmeye hazırız; bizler de, kadınların bedenlerini birer 'düşünme aracı' olarak kullanıyoruz.

Bütün Ortaçağ ve erken dönem Modern Çağ devletlerinde, komşu ya da uzak ülkelerle yapılan evlilik anlaşmaları diplomasinin başlıca dayanağı olagelmiştir. İmparatorluk ailesinden prensesler yabancı hükümdarlarla evlenmeyi beklerlerdi; kendisine gelen ilk evlilik teklifini reddeden bir prensesten bahseden hiçbir kayıt da

4 Peter Brown'un (1988: 154) anmaya değer cümlesinde.
5 çev. Magoulias.

yoktur.[6]

Ne var ki, kurallar vardı. Konstantinos Porphyrogennotos (945-59 yılları arasında hüküm sürmüştür) Bizanslılar ile yabancıların evliliklerinin dışına çıkmaması gereken kurallar koyar.[7] Özellikle 'canavarca ve görülmemiş' isteklerde bulunabilecek 'kâfir ve alçak kuzeyli kabilelere' işaret eder. Bunlar, elbette, daha sonraları Palaiologos hanedanlığının müttefiği olacak göçebelerdir -Peçenekler, Türkler, Kumanlar, Hazarlar-. Konstantinos, bu insanlara gelin verilmesi ya da onlardan gelin alınması hususunda açık yasaklar koyar. Bu yasak iki zemine dayanmaktadır: öncelikle, kâfirlerle evlenme yasağı kanunu (kilise bunu yasaklarken ve bütün kilise bunu Hıristiyanlığa aykırı bir şey olarak görürken, Hıristiyanların kâfirler ile evlilik ilişkileri yoluyla ittifak kurmaları nasıl olur da kabul edilebilir?); ikinci olarak da, her türün kendi türünden biriyle çiftleşmesini gerektiren doğa kanunu. Açıkça, onuncu yüzyıl Bizans'ında bu önemli bir olguydu. Konstantinos, IV. Leo'nun Hazar Han'ın kızıyla evliliği ile I. Romanos'un torununu Bulgar Çarı Peter'e vermesini, kurnaz bir barbarın evlilik ittifakı için taleplerini desteklemek üzere sayabileceği örnekler olarak gösterir. Bu evlilikler (ki ikincisi rahatsız edecek derecede yakın bir tarihte gerçekleşmiştir) kötü İmparatorların sapkınlıkları olarak kınanmış ve reddedilmiştir. Bizans siyaseti hiçbir zaman değişmemiştir:

"Bir tehdit ve gerçek bir saldırı ve büyük ve kutsal Konstantinos'un yasaları Hıristiyanların evrensel kilisesinin, Aya Sofya'nın kutsal masasından alınmıştır; hiç bir Roma İmparatoru, Romalılarınkinden farklı ve yabancı geleneklere sahip bir milletle evlilik yoluyla müttefik olamaz; özellikle de kâfir ve vaftiz edilmemiş bir millet ile, yalnız Franklar bunun dışındadır."

Bu bölümde Konstantinos sürekli olarak, tarihi kaynaklar böyle göstermeseler de, Bizans geleneklerinin ve siyasî adetlerinin ilk çağlara dayandığını vurgular.[8] Siyaset yapmak için onayladığı ve arzuladığı uygulamalara ağırlık kazandırmak amacıyla, 'gelenek yaratmaktadır'.[9] Onuncu yüzyıl Bizans'ı o denli güçlüydü ki uygun olmayan evlilik bağlarına aldırış etmemeyi kaldırabiliyordu. İoannes Kantakuzenos ve halkı için bu metin el altındaydı; Bizans'ın en güçlü dönemindeki geleneksel âdetlerinden geri adım atışı hakkında karar verebilirlerdi.

Belki de, Konstantinos'un inançlılar ile inançsızların evliliğinin genel kanunlarda mümkün olmadığını belirtmiş olması, daha da büyük bir öneme sahiptir. Bu durumda,

6 Genellikle dul kalan prenseslerin ikinci kez evlenmelerine izin verilirdi. Aziz Pavlus'u (1 Kor. 7 1-40) takip eden erken dönem Pederleri, ikinci evliliğe izin verilemeyeceğine inanırlardı. Bir prenses bu gibi yollardan geçtikten sonra, bir manastıra kapanmalıydı.

7 *De Administrando Imperio*, 13 (çev. Jenkins).

8 A.g.e.; göçebelere şaşaalı kıyafetler önermek üstüne, 'Yunan Ateşi' sırrını açığa çıkartmak üstüne, bkz. c. 50; katepanw twn mardaitwv makamının ilk çağlara özgülüğü üstüne.

9 Bkz. Hobsbwam ve Ranger (ed.) 1983.

bir inançsız için evlilik ancak gayri resmi olabilirdi ve yasal olarak her ikisi de meşru değildi, çünkü dokuzuncu yüzyıldan beri Bizans'ta ancak kilise evlilikleri yasal bir meşruiyete sahip olabiliyordu (Laiou 1992: 1. bölüm). Kantakuzenos açıkca kızını kâfir topraklara zina yapmaya gönderiyordu.[10]

Kantakuzenos, emekli olup bir manastıra kapandıktan sonra, bu olaylar hakkında kendi yorumlarını kaleme almıştı. Ne var ki, bu düşüncelerden hiçbirinin üzerinde durmuyordu. Bunun yerine, onun yazdıkları kızının Osmanlı sarayındaki faaliyetleri üzerinde yoğunlaşmıştı. Onun kimi kişilerin İslam'dan Hıristiyanlığa dönmelerini sağladığını[11] ve kimi Hıristiyan tutsakları serbest bıraktırttığını biliyoruz; yüce konumuna karşın sık sık kendini riske atmıştır.[12] Bu nedenle, babasının yazdıkları onun karma evliliğinden ziyade Orhan'la yaşadığı dönemdeki erdemli eylemlerine ağırlık vermektedir. Onun yardım etmiş olduğunu tahmin ettiğimiz tutuklulardan biri, İznik ve Bursa topraklarındaki esareti üzerine yazdıkları Kantakuzenos'un metninde de yer alan, Gregorios Palamas'dı.[13]

Teknik açıdan bir kâfirin cariyesi de olsa, Orhan'ın ölümünden sonra Theodosia Konstantinopolis'e geri dönmüş ve her iyi Bizans dulu gibi, peçe takmıştır. Çağdaş bir kaynak, ondan şöyle söz etmektedir:

"Şerefli ve kutsanmış hanım, benim kutsal kraliçem, Doğu'nun sahibesi, rahibe Theodosia Kantakuzenos Hanım."[14]

Bunun Bizans *oikonomia*sına, mevcut bir durum karşısında var olanla yetinmeye işaret ettiği iddia edilebilir. Ne var ki, Kantakuzenos'un kızının evliliğini (ve, hiç şüphesiz, onun Osmanlı topraklarındaki eylemlerini) anlatışının kendi topraklarında hâkim olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Bu tür, tutunulması güç olmayan görüşler, çağdaş ataerkil yönetimde de gösterilmiştir. Bir Slav olan Merkxes, yasak bağlarla bir evlilik antlaşması yapmış ve Türkler tarafından bunu gerçekleştirmeye mecbur kılınmıştır. Savunmasında, bu evliliği reddederek Hıristiyanları sayısız tehlikeden kurtardığını ileri sürmüştür.[15] Böylesi bir iddia lekelenmiş Theodosia'yı bile yüceltmiştir.

Kantakuzenos, VIII. Konstantinos'un yazdığı kanunlardan sonra göçebe 'barbarlar'la yapılan pek çok evlilik örneği olduğu düşüncesiyle de kendini teselli etmiş olabilir. Onun selefleri de Moğol İlhanlıların hanlarının çocukları ile nişanlanmışlardı.

10 Laiou (1993) s. 127 bu tür bir evliliğin moxeia olarak algılandığı bir durum anlatır; Latince karşılığı *stuprum*.

11 Şeriat'a göre İslam'ı kabul ettikten sonra dönmenin cezası ölüm olduğundan, tehlikeli bir faaliyet.

12 Kantakuzenos: II, 588-9.

13 Philippides-Braak'da (1979) anlatılır.

14 Miklosich ve Müller II, 394-5.

15 Miklosich ve Müller II, 230-1.

Palaiologos hanedanından ilk imparator VIII. Mikhail, gayri meşru kızı Maria'yı Hulagu Han'la nişanlamıştı ve kızı 1265'te İlhanlı sarayına gitmişti.[16] Ne var ki, bu evlilik ile Kantakuzenos'unku arasında fark vardı; Maria gayri meşru idi ve de velihat prensesi değildi, ayrıca İlhanlı Hanlığı da resmi olarak tek bir dini benimsememişti; Hulagu Budistti ama Hıristiyan misyonlarını da destekliyordu. Kuşatılmış Bizans için bir çıkış yolu vardı ve Mikhail'in ittifakı ile Türklerin arkasında bir Hıristiyan krallığı yaratabilirlerdi. Hulagu hem o zamanlar hem de daha sonraları Müslamanlar arasında, onlara gösterdiği düşmanlık nedeniyle büyük bir üne sahipti.[17] Maria oraya Pantokrator manastırının arşimandriti Prinkips ve altın ikonalarla süslü heybetli bir portatif kilise ile beraber gönderilmişti; 'Bizans İmparatorluğu'nu genişletmek için bir çaba gösteriliyordu.[18]

Maria kadersizdi; oraya vardığında (Şubat 1265) Hulagu ölmüştü ve o da oğlu Abaka ile evlenmek zorunda kalmıştı. Orada, artık gereksiz olan Hulagu'nun karıları ve cariyelerinin kurban edilmeleri de dahil, Hulagu'nun cenazesini seyretmişti. Neyse ki bu, bu geleneğin son uygulanışı idi; Abaka'nın ölümünden sonra Maria Konstantinopolis'e güvenli bir biçimde dönebildi. Yine, Theodosia Kantakuzenos ile aralarında bir paralellik vardır: dönüşünde Maria Moğolların kilisesi olan Aziz Mary'yi kurmuş ve hayatını orada bir rahibe olarak sürdürmüştür.

Öyle anlaşılıyor ki, devlete hizmet vermiş olan kadınların emekliliklerine izin verilmekteydi. Devlete hizmet vermek için görevlendirilen ama başarısız olan elçiler de, sonunda huzura kavuşabilmişlerdir. 1304'te Maria, II. Andronikos'un gayri meşru kızı İrene'yi Kazan Han'la nişanlanmadan önce eğitmek üzere, kadınlar manastırından çıkartılmıştır. Bir Bizans prensesini, İlhanlı haremindeki kariyeri için eğitmenin doğası hakkında ancak tahminlerde bulunulabilir. Maria devlete karşı son hizmetini, İrene'ye bu projenin karmaşıklığını öğreterek vermiştir.[19] Kazan, görüşmeler sırasında ölmüştür ve İrene 1307'de Tebriz'e vardığında, Olcaytu ile İlhanlıları sadık Müslümanlar olarak bulmuştur. Böylece, Konstantinos Porphyrogennotos'un kanunları gerçekten de çiğnenmiştir.

Korkular ve sürprizler: ya da, Sana göre nasıldı?

Kültürel sınırları aşmak, beraberinde her zaman korkuyu da getirmiştir; kadınlar için içerdiği tehlikeler ve yabancı topraklarda, yabancı bir kültürde ölecekleri tehdidiyle bu sınırların ötesinde bir evlilik yapmak, onlarda akut bir endişeye yol açmış olmalı. İlan edilen radikal fark da daha büyük korkuları eklemiş olmalı. Palaeologos döneminde

16 Pachymeres *Historiae* III.3 (s. 175 Bekker).

17 Bkz. Nedim'in aşk ağıtı sayı. 327, bkz. Gibb (ed. Browne) 1965: 42.

18 Obolensky'nin (1971) de tanımladığı gibi; konu Fowden tarafından detaylandırılmıştır (1993).

19 Bkz. Bryer 1981: 487; 'Moğol gelinlerinin sarayda okula gitmeleri'nden bahseder.

yazılmış bir metin olan, Attaleiates'in *Historiae*'si, on birinci yüzyılın başlarında Konstantinopolis'i ziyaret etmekte olan bir Türk'ü şöyle tasvir etmektedir:

"Genç bir adam gibi görünüyordu, İskitlere özgü kaba görünüşü ile açıkça olduğundan daha genç gösteriyordu; ama ırkları İskitlerinkinden aşağıydı ve bir çirkinlik ile acemilik taşıyordu."[20]

İtici tuhaflığa, şehvet de eklenebilir: işte Dukas'ın, Kantakuzenos'un teklifi üzerine Orhan'ın cevabına dair yorumu:

"Orhan elçilerin bu evlilik teklifini yaptıklarını duyduğunda . . . yaz güneşinin kavurucu sıcağında yanan ve en soğuk suyla ağzına kadar doldurulmuş bir kaptan su içtiği halde, yine de susuzluğunu gideremeyen bir boğa gibiydi: barbarca iradesizliğiyle, bu hale bürünüyordu. Bu millet, başka hiçbir milletin olmadığı kadar taşkın ve şehvetli; bütün ırklardan daha taşkın ve doymak bilmez derecede ahlaksız. Öylesi bir tutku ile ateşlenmiş ki, kadınlarla, erkeklerle ve hayvanlarla doğal ve doğal olmayan yollardan cinsel ilişkiye girmekteki vicdansız ve ahlaksız tutkuları hiç dinmiyor."[21]

Türklerin cinsel aşırılıklarını tanımlarken Bizanslılar kendi halkından çok yabancılara duacı olan başarılı tirana, özbeöz yabancıya karşı korkularını yansıtmışlardır.[22] Doukas şöyle devam eder:

"bu utanmaz ve yabani milletin insanları, şunları yapar: eğer bir Yunanlı ya da İtalyan kadını, veya başka bir milletten bir kadını tutsak ya da kaçak olarak ele geçirirlerse, onu bir Afrodit ya da bir Semele gibi kucaklarlar; kendi milletlerinden ve dillerinden bir kadından ise bir ayıdan ya da sırtlandan nefret ettikleri gibi, nefret ederler."[23]

Bu, antropologlar tarafından kaydedilen ve Brownmiller tarafından bir ilkeye dönüştürülen olguyu karşılamaktadır (1976: 289); kadınlara koruma ya da kontrol altında tecavüz edilmemiştir ve onlara düşmanlık nedeniyle erişilebilir. Bu nedenle, bu sav Bizans prenseslerini, Osmanlının onlara dayattığı yıkıcı güç olan, dışarının şehvetine karşı simgesel bir kurban olarak görür. Bu konuya bir sonraki bölümde geri döneceğiz.

Theodosia için, gerçeklik yüzeysel bir farklılık gösteriyordu. O, Osmanlı payitahtı Bursa'da yaşamıştı ve İznik'de bir sarayı vardı. Yukarıda Bithynia'daki yeni fethedilmiş Hıristiyan nüfusun acılarını teselli etmek için konumunu ne şekillerde kullandığını görmüştük. O, hiçbir zaman Orhan'ın birinci eşi olmamıştır; çünkü bu konumda Bizans Hisar valisi Yarhisar'ın kızı Nilüfer Hanım olarak tanınan hanım bulunmaktaydı.[24] O günlerde Sultan olan eskinin taşralı aristokratı ile yine o zaman

20 S. 142 Bekker.

21 9.1. (çev. Magoulias).

22 Güney ABD'li siyah benzerleri ile ilginç bir paralellik; bkz. Brownmiller (1976) bölüm. 7.

23 Bkz. a.g.e. d.n. 22.

24 Romantik masal için, bkz. Neşrî (ed. Unat ve Köymen) 33b.

ikinci eş olan hanedan prensesi arasındaki ilişkiler üzerine tahminlerde bulunmak ilginç bir şey. Bu ilişki Theodosia için bir destek ya da sıkıntı kaynağı olmuş olabilir. Ne var ki, bu tür ilişkiler o gün bile harem kafeslerinin arkasında saklı kaldığından, yalnızca tahminlerde bulunabiliriz.

Theodosia, ayrı bir devlet kurmuş olan göçebelerin sarayına gitti.[25] Maria ve İrene Palaiologina ise daha belirsiz bir gelecekle karşı karşıya idiler. İlhanlılar yarı-göçebe bir toplumdu ve sarayları mevsimsel göçlerine bağımlıydı. Maria ve İrene'nin deneyimleri üzerine hiçbir kanıtımız yok ama Tunuslu seyyah İbn-i Battuta, 1332'de bir İlhanlı ile evlenen bir Bizans prensesinden bahsetmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, o da bir başka İmparatorun, bu sefer III. Andronikos'un gayri meşru kızı imiş. Onun Hıristiyan adını bilmiyoruz ama Tatarcada Bayalun olarak adlandırılmıştır; Özbek Han'ın üçüncü karısıdır. İbn-i Battuta'ya hüsnükabul göstermiş ve evinden uzaklarda bir başka yabancı olarak onun dert ortağı olmuştur:

"Acıma ve merhametle ağladı ve önünde duran bir mendille yüzünü sildi."[26]

Karşılaştıklarında, Bayalun Hatun hamileydi ve daha sonra da doğum sonrası nekahat döneminde Konstantinopolis'e dönme izni için güvence aldı. İbn-i Battuta da onun kervanına katılmaya davet edilmişti; bizler, onun anılarını okuyabildiğimiz için şanslıyız. Kıpçakların Hatun'u, eve portatif bir cami ile (Maria'nın Tebriz'e yaptığı yolculuğun ilginç bir dönüşümü) döndü. Bizans sınırına vardığında İbn-i Battuta'ya evde olmaktan ne denli mutlu olduğunu anlatmıştır:

"Camisini geride bıraktı... ve ezan tamamlanmadı. Ona misafirperverliğinin ödülü olarak şaraplar getirildi ve o onları içti (hatta) domuz etinden bile bir parça aldı. Onun yanında, bizlerle birlikte dua eden bir Türk hariç, Müslüman namazına katılan hiç kimse kalmadı."[27]

Bayalun Hatun olayında, bir kadının karşılaşabileceği en sarsıcı dönüşümü görebiliriz -yabancı bir kültürde, yabancı bir dille yalnız kalmış, farklı bir isim almış, yabancı bir dine döndürülmüş ve onun kuralları ve diğer kısıtlamaları ile yaşamaya zorlanmış. İbn-i Battuta yalnızca inatçılık görebiliyordu:

"Kâfirlerin topraklarına ayak basarken (o ana kadar) bastırılmış içsel duygular değişim geçirdi."[28]

Açıkça görülüyor ki, Bayalun evde olmaktan dolayı rahatlamıştı ve biliyoruz ki o, Tataristan'a dönmeyip, Konstantinopolis'te kalmaya çalışmıştır. Ne var ki, 1341 tarihli bir mektupta Kıpçakların arasında yaşayan bir Bizans prensesinin bahsi geçmektedir (Loenertz 1957: 123-4).

25 Bu sürecin analizi için, bkz. Hopwood (1993).
26 Bkz. Dunn 1986: 169.
27 Bkz. Dunn 1986: 171.
28 Bkz. a.g.e. d.n. 32.

Onun perişanlığı, belki de Anna Komnena'nın ona evlenme teklif eden bir Türk emirine dair yaptığı yorumda yeniden canlanmıştır:

"şayet her türlü sefaletten kötü olan bu kraliyeti paylaşmak için İran'a (Türkiye) gitmiş olsaydı, barbarların en büyük oğulları için istedikleri bu gelin, gerçekten de acı çekecekti."[29]

Diğer taraf

Peki, şehvetli Türk, Bizans prensesi karşısında ne yaptı? Orhan'ın hükümdarlık dönemine dair temel Türk kaynakları olan Aşıkpaşazade ile Neşrî'nin tarihinde Theodosia'dan bahsedilmemektedir. Ne var ki, diğer bir tür bu ve diğer evliliklere ilginç bir ışık tutmaktadır. Bunlar, Türk hükümdarlarının başarılarını kutlayan nesir ve koşuk biçiminde kaleme alınmış destanlardır.

Enverî *Düsturname*'sini, Aydın Emiri Umur Bey'in yaptığı işleri göz önünde bulundurarak 1340'ların sonlarındaki ölümünden hemen sonra yazmıştır. 1330'larda Umur, Ege'deki baskın güç olmuştur. Aynı zamanda, İoanes Kantakuzenos'la da kan kardeşliğine kadar vardığı iddia edilen yakın bir arkadaşlığı vardı. Enverî, İstanbul Hisar Muhafızı'nın (Türk gözüyle Kantakuzenos) ona nasıl üç kızından birisiyle evlenmesini teklif ettiğini şöyle anlatır:

"Ey, dünyanın efendisi, sen benim Hanımsın. Benim mallarım, ben, kızım, sahip olduğum her şey senindir. Üç kızımdan birini al."[30]

Dünya Bizans'ın eski sarayından çok farklıydı; Binbir Gece Masallarından hükümdar ile vatandaşı arasındaki kişisel ilişkiye bir örnek.

29 *Alexiad VI* 12.3 (çev. Sewter).
30 739, çev. Bryer 1981: 476.

Umur Bey 'ağabeyinin' kızı ile evlenmeyi kabul edemiyor. Burada, kız hikâyeye giriyor. Adı, Despina olarak verilmiş (Bizans dilinde despoina, metres). Umur'u üzerinde muhteşem kıyafetlerle ziyarete gidiyor, onun önünde soyunuyor ve hayatını kendisiyle birleştirmesi için ona yalvarıyor: şehvetli bir Türk için mükemmel bir fırsat. Ne var ki, dindar Umur onu gönderiyor ve utançla gözlerini başka bir yöne çeviriyor.

Brownmiller, Enverî'nin hikâyesindeki gizli anlatımı, bugün Amerika'da siyah ve Yahudi kadınlar hakkında yapılan yorumlara benzetiyor:

"Yahudi kadınların tarih boyunca dizginlenmemiş tensellikl erinin ünü ile anılmalarının kökleri, Yahudi kadınının tarihsel zorla tecavüz deneyimlerine dayanmaktadır ve bu, erkek seks fantezilerinin onların üzerine yansımasıdır." (1976: 124).

Enverî'nin eserini kaleme aldığı dönemde, Bizans kadınları Türk askerlerinin ödülleriydi. Ne var ki, Bizanslıların da Türk erkeklerini şehvetli olarak gördüklerini unutmamalıyız. Bunu, tecavüzcü bir halkın hafızası olarak değerlendirmektense, tehlikeli derecede yakın olan farklı kültürün yabancılarının eşit derecedeki tepkileri şeklinde görmek daha iyi olacaktır. Yabancılar için, aleni Bizans ve Türk şehveti, iki taraflı bir şablonun özelliklerinden biridir, yalnızca boyunduruk altına alınmış Bizans kadınının Türklerce şekillendirilmiş hali değil.[31]

Dede Korkut'ta anlatılan diğer bir benzer hikâye de Türklerin gözünden Bizanslıların cinsel serbestiyetleri ve temeldeki farklılıkları, yabancılıkları vurgulanır: 'bizim kadınımız onlar gibi değil!' Trabzonlu III. Alexios'un kızkardeşi Maria ile Akkoyunlu devletinin beyi Kutlu Bey'in, Ağustos 1352'de gerçekleşen evliliklerini anlatan bölüm, daha da ilginçtir. *Dede Korkut Masalları* Kutlu'nun babası Kan Turalı'yı güvey olarak anlatır ve kıza da Türkçe Selcen ismini verir.[32] Bu olayın epik bir anlatımı da mevcuttur. Tesadüfen, bir Yunan-Türk evliliğini anlatan bir öyküde de, klasik edebiyatın yansımaları vardır: Selcen'in kötü kalpli babasının Kan Turalı'ya oynadığı oyunlar, Appollonius'un[33] Aeites'in İason'a kurduğunu iddia ettiği tuzaklarla benzerlikler gösterir (ve Trabzon Kolchis'den yalnızca 200 mil uzaklıktadır!).

Bir Pontus kadını olarak Selcen, bir Amazon'a benzer[34] –yabancının farklılığını temsil eden savaşçı kadınlardan biri; o, bizim kadınımızın olmadığı her şeydir:[35]

"iki oku aynı anda atardı; birini sağına ve ötekini de soluna. Attığı ok, hiçbir zaman yere düşmezdi." (Lewis 1974: 118)[36]

31 Brownmiller çalışmasında sık sık, tecavüz olayını abartmak için benzerlerini gerçek olarak değerlendirmiş, ne var ki diğer benzerleri aynı derecede inandırıcı bulmamıştır.

32 Bu episod Breyer tarafından incelenmiştir (1981) ve (1987).

33 III 409-19.

34 Pontus yerlisi Amazonlar için, bkz. Tyrell 1984: 56 ve not 45.

35 Bkz. Tyrell (1984); du Bois (1991).

36 "Sağına soluna iki koşa yay çeker idi. Atdığı ok yere düşmez idi."; Muharrem Ergin (1989), *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: TDK Y., s. 185 (ed. n.).

İason gibi, Kan Turalı da soyundu. Prensesin:

"Taraklığı boşladı, kedisi mavladı, avsıl olmuş dana gibi ağzınun suyı akdı. Yanındağı kızlara aydur: 'Hak Taala atamun könline rahmet eylese, kebin kesüp meni ol yigide virse' dedi." (Ergin 1989: 188).

Yine, yabancı bir bakirenin kontrolünü kaybetmesi için, bir Türk'ü görmesi yetiyor. Söylemeye bile gerek yok; Kan Turalı gelinini kazanıyor, ne var ki sonunda Selcen'den kurtulması gerekiyor. Kendisine olan saygısı kırılıyor, Selcen'i öldürmeyi teklif ediyor. Bir Amazon'a yaraşır bir şekilde, Kan Turalı'ya bir ok atıyor ve "başında olan bit ayağına iniyor." Dehşete düşen Kan Turalı, teslim oluyor.

Tarih olarak tecavüz

Giriş bölümünde yer vermiş olduğumuz Bryer'ın formülasyonuna geri dönelim:

"Türkler, dostlardan daha yakındılar. Yunanlının yalnızca idaresini değil, yataklarını da isteyen, hevesli taliplerdiler. Bu nedenle kağıdımı üç ayrı samimiyet biçimine bölüyorum, aslında insanlığın üç çağına: kur yapma, evlilik ve ayrılık (ya da alternatifi olan bütünleşme)." (1983: 95).

Konunun en önemli metaforu cinselliğin yok oluşu ve kadının kabul görmesidir. Bryer anlatıcısını şöyle şekillendirir:

"Silah zoruyla da olsa, on dört ve on beşinci yüzyıllardaki pek çok evlilik, 1453'de Osmanlılarca sonuna erdirildi."

Bizans'ın, Palaiologos döneminde giderek artan baskının altında kalan erdeminin ve sonunda, nihaî çöküşten önce Kantakuzenos'un neden olduğu iç savaşlarla kaybettiği bağımsızlığın yağmalanması için evlilikler birer metafordu[37] –istenmeyen bir ikmal.

Bizans'ın çöküşünün anlatıcısının tefsiri olarak, zorla gerçekleştirilen evlilikleri kullanmak ya da bu metafor üzerinden çalışmak, Bizans'ın çökmek üzere olduğu bu yüzyıllarda, Bizans kadınının yaşadığı gerçek tecrübeleri bir kenara atmak olur. Hoş

37 Burada da, bu tür metaforları gerçekmiş gibi göstermek isteyen Brownmiller'a karşıyım; çünkü hiç kuşkusuz askeri zaferler sırasında tecavüz yaşanır. Bu metafor ile gerçek anlam arasındaki böylesi bir bağlantı ilginçtir ama bizlerin gerçeklerle metaforları ayrı ayrı incelememizi engellememelidir.

karşılanmasa da, bu deneyimler, en çarpıcı örneği II. Mehmet olan, "yarıbarbar" bir yönetici sınıfı oluşturmaya hizmet etmiştir. II. Mehmet 29 Mayıs 1453'de Bizans İmparatorluğu'nu devirdiğinde, öldürdüğü XII. Konstantinos Dragases'den daha fazla Yunan kanına sahip olduğunu iddia edebilirdi. Yunanlı tarihçi Kalkokondyles'i, Thukydides Yunanında Osmanlının yükselişini yazmakla görevlendirdi. Yunanlıların egemenlik döneminin sona erişi sonranın olgusuydu, belki de kaçınılmazdı.

Yine de, Türkiye için kişiliklerini, genlerini ve kültürlerini bağışlayan ve Küçük Asya'nın şehirleri ile kasabalarında isimsiz kalan Theodosia, Maria ve İreneleri unutmamalıyız. Fetih kuşaklarında çocuklara İncil'den alınmış isimler verildiğini görürüz –Yunus (Jonah), İsa (Jesus)[38] - bu isimler daha sonraları kayıtlardan silinmiştir (ilginç bir biçimde, günümüzde yeniden kullanılmaktadırlar). Küçük Asya'da 1926'ya kadar[39] bir Hıristiyan-Müslüman kültürü süregelmiştir. Burada incelenen evlilikler 1453'de sona eren bir hikâyenin parçası değillerdi; onların öyküsü hâlâ devam etmektedir.

Kaynaklar

Bees, N.A. (1971-1974), "Unerdierte Schrifstucke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropoliten von Naupaktos (bkz. Aetolien)", *Byzantinische-Neugriechishe Jahrbucher* 21, 60-2.

Brown, P.R.L. (1988), *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Londra.

Brownmiller, S. (1976), *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Harmondsworth.

Bryer, A.A.M. (1981) "Greek historians on the Turks: the case of the first Byzantine-Ottoman marriage", R.H.C. Davis ve J.M. Wallace-Hadrill (ed.) *The Writing of History in the Middle Ages. Essays Presented to Richard William Southern*, Oxford, 471-93.

Bryer, A.A.M. (1983) "Greeks and Turks", T. Winnifrith ve P. Murray (ed.) *Greece Old and New*, Londra.

Bryer, A.A.M. (1987), "*Han* Turalı rides again", *BMGS* 11, 193-206.

du Bois, P. (1991), *Centaurs and Amazons: Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*, Ann Arbor, Mich.

Dunn, R.E. (1986), *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveller of the 14th Century*, Berkeley, Ca.

38 Gözlemleri için Profesör Metin Kunt'a minnettarım.

39 Hasluck (1929) tarafından kroniği yazılmıştır.

Fowden, G. (1993), *Empire to Commonwealth: Consequinces of Monotheism in Late Antiquity,* Princeton, N.J.

Gibb, E. J. W. (ed. Brown, E.G.) (1905), *A History of Ottoman Poetry,* Cilt. IV, Londra.

Hasluck, F. W. (1929), *Christianity and Islam under the Sultans,* Londra.

Hobsbawm, E. J. ve Ranger, T. (ed.) (1983), *The Invention of Tradition,* Cambridge.

Hopwood, K. R. (1993), "Peoples, territories and states: the formation of the Beğliks of Pre-Ottoman Turkey", C. Farah (ed.) *Decision-Making and Change in the Ottoman Empire,* Kisrksville, Mo., 129-38.

Laiou, A.E. (1992), *Mariage, Amour et Parenté a Byzance aux Xle-XIlle Siecles,* Paris.

Laiou, A.E. (ed.) (1993), *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies,* Washington, D.C.

Lewis, B. (çev.) (1974), *The Book of Dede Korkut,* Harmondsworth.

Loenertz, R. J. (1957), "Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne, analysées et datées", *Oriantalia Christiana Periodica* 23,123-4.

Magoulias, P. (çevr.) (1975), *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas,* Detroit, Mo.

Miklosich, F. Ve Müller, J. (1860-1890), *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi,* Viyena.

Moravcsik, G. Ve Jenkins, R.J.H. (ed. Ve çev.) (1967), *Constantine Porphyrogenitus: De Administrando Imperio,* Washington, D.C.

Obolensky, D. (1971), *The Byzantine Commonwealth,* Londra.

Philippides-Braak, A. (1979), "La captivité de Palamas chez les Turcs", *Travaux et Mémoires* 7, 204-18.

Sewter, E.R.A. (çev.) (1968), *The Alexiad of Anna Comnena,* Harmondsworth.

Tyrrell, W. B. (1984), *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking,* Baltimore, Md.

Unat, F. R. ve Köymen, M. A. (1949), *Mehmed Neşri: Kitâb-ı Cihan-Nümâ,* Ankara.

Cadının Cinsiyeti Kadındır

"Kadınlar kilisede azize, sokakta melek, mutfakta şeytan, yatakta maymundurlar."
Ortaçağ Avrupası'ndan bir atasözü.[1]

Haydar AKIN

Her ne kadar sağaltım amacıyla dağlarda şifalı otlar toplayan cadıların ilk ataları *büyücüler* çoğunlukla kadın olsa da, eski çağların farklı kültürlerinde doğa üstü/dışı güçlerin kullanımı henüz tümüyle kadınların *tekelinde* değildir. İlerleyen yüzyıllarda kadınların şeytanla yaptıkları işbirliğini tescil görevi Kitabı Mukaddes'i[2] rehber alan Katolik kilisesine nasip olacaktır; 4. yüzyıldan itibaren kilise babalarının öğretileri üzerinden Hıristiyanlığın saygın teologlarınca pekiştirilen bu inanç, Katolik kilisesinin ve Kutsal Engizisyon Mahkemesi'nin çabalarıyla serpilmiş, 15. yüzyıldan itibaren, sanıldığının aksine, ruhbandan olmayan sivillerin teorik alandaki birikim ve uygulamadan gelen becerileriyle arzulanan sonuçları vermiştir. Avrupa'da önemli bir bölümü erken yeni çağa yayılan yaklaşık üçyüzelli yıllık 'Cadı Avı Çağı'nda (1430-1780) yaşanan takip ve av sürecinde, büyük bir çoğunluğu bugünkü Almanya, İsviçre, Fransa, Polonya topraklarında olmak üzere, yaklaşık elli bin kişi cadı oldukları gerekçesiyle katledilmiştir. Bu sayı kayıtlara geçmiş *legal* infazları kapsamakta, ortaçağ ve özellikle erken yeni çağ Avrupası'nda kabul gören bir yargılama olan 'Linç Hukuku'nun kayıtlara girmemiş kurbanları bu rakamlara dahil edilememektedir.[3]

Cadı Avı Çağı boyunca Avrupa topraklarında yaşananları kavrayabilmek amacıyla yola çıkan okuyucunun yüzleşmesi gereken ilk gerçek cadının cinsiyetinin *kadın*

1 Maymun ortaçağda iffetsizliğin, şehvet düşkünlüğünün ve utanmazlığın sembolü olarak sıkça kullanılan bir motifdir. **DUERR**: 1994, Cilt 2, 280.

2 "*Afsuncu kadını yaşatmayacaksın.*" Çıkış (22.18). **Kitabı Mukaddes**: 1981, 76.

3 Cadı avının coğrafyası ve kurban sayısı hakkında ayrıntılı bilgi ve referanslar için bkz. **AKIN**: 2001, 208-233.

olduğudur. 'Modern Cadı' kavramına[4] ulaşıncaya kadar antik çağ söylencelerine konu Hıristiyanlık öncesi dönemin çocuk düşmanı varlıkları dişi demonlar, dişi hortlaklar ve tanrıçalar yeryüzünde Diana, cehennemde Hekate, Empusa, Lamia, Gello gibi farklı kimliklerle karşımıza çıkarlar. Anılan düşsel varlıkların çocuk düşmanlığını kadınların doğurganlık, üreme, motifleriyle açıklayabilmek mümkündür. Örneğin erken yaşta bakire olarak ölen Gello, çocuk sahibi olamadığı için yeni doğmuş çocukları çalar ve öldürür. Yine Yunan mitolojisinde adı geçen Libya kraliçesi Lamia çocukları Hera tarafından çalındıktan sonra aklını yitirir ve daha sonra doğurduğu kendi çocuklarını teker teker öldürür.[5] Bütün dişi gece demonlarının ortak özelliği kadınları doğum sırasında ve sonrasında taciz etmeleri, yeni doğmuş çocukları kaçırarak öldürmeleridir. Antik çağın dişi demonları Hıristiyanlığın kabulüyle büyücü/otacı/cadı/ebe kimliklerinde ete kemiğe bürünerek, şeytanın işbirliğinde, yeryüzüne inerler. Özellikle ebeliğin, erkeklerin giremedikleri, tamamiyle kadınlar tarafından yürütülen bir meslek olması, çocuk ölümlerinde ebe-şeytan işbirliğinin varlığına olan inancın ortaçağ boyunca yaygınlaşmasına neden olmuştur. Hippo'lu Aziz Augustinus'un (354-430) fikir babası olduğu 'Büyücü-Şeytan İşbirliği Öğretisi', yüzyıllar boyunca Sevillalı İsidorus (yakl. 600-636), Hrabanus Maurus (780-856), Petrus Lombardus (1100-1160), Albertus Magnus (yakl. 1193-1280) ve Aziz Tommasso (1255?-1274) gibi kilise büyükleri ve teologların yaptıkları katkılarla gelişmiş ve modern cadı avı yazınına temel oluşturmuştur.[6] Bu öğreti, Katolik kilisesinin Kitabı Mukaddes ve kilise babalarınca kutsal sayılan metinler üzerinden yaptığı yorumlar ve 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan sayıda ruhbandan olmayan sivilin yazdıkları kitaplarla sürekli canlı tutulmuştur. Cadı avı yandaşı veya karşıtı, yaklaşık ikiyüzyıl sürecek bu yazınsal ilginin sahipleri arasında engizitörler, kardinaller, rahipler ve hatta papalar da olsa ruhban sınıfının cadı avına artarak gelişen merakını erken dönem kilise büyüklerinin demonoloji yazınından, en azından konsept olarak ayrı tutmak gerekir. Cadı Avı Çağı'na kadar olan dönemde kadın karşıtı söylemin önderliğini kilise büyüklerinin yaptığını görüyoruz. Kilise büyüğü Johannes Chrysostomos'a (349-407) göre 'kadınlar erkeklerin cinsel arzularını tatmin için yaradılmışlardır'.[7] Chrysostomos'un yorumu erkeğin cinselliğine

4 15. yüzyılda algılandığı şekliyle 'Modern Cadı' kavramına ulaşılıncaya kadar geçen süre içinde *cadı kimliği* üzerine ayrıntılı bilgi ve cadı (Hexe) kelimesinin etimolojisi için bkz. **AKIN**: 2001, 123-134 ; 202-203.

5 Dişi gece demonları Lamia, Empusa ve Striga hakkında bkz. **AKIN**: 2001, 342.

6 Aziz Augustinus'un Büyü Teorisi ve katkılar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. **AKIN**: 2001, 91-96.

7 Hıristiyan kilise büyüklerinin kadınları konu alan çok sayıda fetvasından bazı örnekler; 'Tüm kadınlar zayıf ve hafif meşrep karakterlidir. Sadece çocuk doğurmak suretiyle huzur bulabilirler'. Johannes Chrysostomos. "şayet kadınsız yaratılmış olsa idi, Dünya'da Tanrısal bir yaşam sürdürebilmek mümkün olurdu." Johannes Chrysostomos. "Kadın gördüğünde dur ve düşün; O bir şeytan olabilir." Papa II. Pius (1405-1464). İnternetten indirilmiş metin (www.kirchenopfer.de)

(arzularına) atıf yapmakla birlikte, kadın karşıtı söylemde erkek cinselliğinin üreme (neslin devamı) dışı bir amaçla kullanımı bahis konusu değildir. Chrysostomos'dan yaklaşık onbir yüzyıl sonra Protestanlığın kurucusu Martin Luther (1483-1546) kadınlara en büyük payeyi şu cümlesiyle verir; 'Kadınlar için en büyük onur erkekleri doğurmuş olmalarıdır'.[8] Erkekler tarafından bu denli onurlandırılmalarına rağmen kadınlar *doğaları* gereği gem vuramadıkları şehvetlerinin esiri olurlar; sırf kösnül zevklerini tatmin için kocalarıyla, başka erkeklerle yatmaları onlara yetmez, şeytanın yeryüzündeki işbirlikçisi olarak şeytanla (Havva da yılan -şeytan- tarafından baştan çıkarılmamış mıdır?), hatta kimi zaman şeytanın kılığına girdiği keçi, maymun, ve domuz gibi hayvanlarla kara büyü ayinlerinde veya fırsat buldukları her ortamda cinsel ilişkiye girerler. Erken dönem Hıristiyanlığın kadın düşmanlığı o denli kuvvetli bir temel üzerine inşa edilmiştir ki, 16. yüzyıla gelindiğinde, Johann Weyer (1515-1588), Friedrich von Spee (1591-1635), Christian Thomasius (1655-1728) gibi ünlü cadı avı muhalifleri acımasızca sürdürülen, işkence uygulamalarına, adil olmayan takip ve yargılama sürecine, bütünüyle cadı avı çılgınlığına karşı çıkarken; kadınların cadılığa erkeklerden çok daha yatkın, şeytan tarafından kolayca yoldan çıkarılabilen bir yapıda oldukları yönünde yüzlerce yılın birikimi Hıristiyanlık inancından geri adım atamazlar. F. Von Spee ve C. Thomasius için kadınlar melankolik, kırılgan, zayıf yapıları nedeniyle şeytan tarafından kolayca aldatılarak yoldan çıkarılabilirler; kadınlara, suçlu olsalar dahi, acımasızca işkence yaparak bir yere varmak mümkün değildir. Bu zavallıların tedaviye ve kilisenin koruyucu kanatları altında nedamet getirmeye ihtiyaçları vardır.[9]

Erken dönem Hıristiyanlıkta kadın karşıtı söylem henüz bütünüyle büyücülük/cadılık ile irtibatlandırılmamıştır. Bu dönemde söz konusu olan kadın düşmanlığı daha genel, sınırları net olarak çizilmemiş, hala 'ilk günah'dan izler taşıyan bir yapıdadır.[10] 9. yüzyıldan itibaren özellikle kırsal kesimde yaşayan kadının büyü yoluyla yağmur yağdırabileceği, komşusunun ineğini sütten kesebileceği, erkeğini iktidarsız kılabileceği vb. zararlı faaliyetlerde bulunabileceğine olan inanç giderek yerleşmeye başlar. Eski çağlardan beri varolan bu inancın özellikle kırsal kesimde kök salmasında gündelik yaşamda kadınların üstlendikleri toplumsal-sosyal rolün önemi büyüktür. Ortaçağ Avrupası'nda kadın ailesini çekip çeviren sadık bir eş olmanın yanısıra çoğu kez ahçı,

8 M. Luther 1522 yılında kilise dergisi için hazırladığı bir yazıda cadılar üzerine görüşlerini şöyle açıklar; *Büyücüler veya cadılar; süt çalan, hava büyüsü yapan, süpürgelerin üzerinde uçan, insanları cadı vuruşlarıyla yaralayan, kötürüm bırakan, beşikteki çocuklara acı çektiren, insanların uzuvlarını çalan şeytanın orospularıdır. Bunlar gerçekte bir insan olmalarına rağmen bir inek veya öküzün kılığına girebilirler. İnsanları şeytanla sevişmeye veya cinsel ilşkiye girmeye zorlayabilirler...*" (**WOLF**: 1995, 95)

9 Cadı avı karşıtı olarak ünlenmiş J. Weyer, F. von Spee ve C. Thomasius hakkında daha fazla bilgi için bkz. **AKIN**: 2001, 254-258; 267-274; 276-281.

10 Hıristiyanlık dünyasında kadın karşıtı/düşmanı söylemin gelişimi üzerine ayrıntılı bilgi için bkz.; **WOLF**: 1998, 429-439.

otacı, falcı veya ebe gibi *sorumluluğu yüksek* görevler de üstlenmek zorundadır. 'Cadı Mutfağı' cadı avı teorisyenlerince kara büyü ayinlerine katılmak amacıyla gece yolculuklarına (uçuşlarına) çıkan cadıların usta çırak ilişkisi içinde, vücutlarına sürecekleri kremleri (Hexensalbe) hazırladıkları, terkiplerini sadece kendilerinin bildiği zehirli iksirlerin kotarıldığı gizli birer 'işlik'tir aynı zamanda. Şifa verenler kadar zararlı otlarıda tanıyan otacı kadın (Heilerin) cadı kazanında (Hexenkessel) kaynatacak malzeme bulmakta sıkıntı çekmez. Komşusunun hastasını iyileştirebilmek amacıyla şifalı otlardan hazırladığı ilaçlar, hastanın kaybedilmesiyle 'Bilge Kadın'nın (weise Frau) bir anda 'büyücülük yapmak'la suçlanmasına neden olabilir. Ortaçağ'ın otacı/bilge kadını, gezgin Tiryak[11] satıcısından çok daha ince bir çizgi üzerinde 'mesleğini' icra etmek zorundadır. Hazırlanan ilaçlar içindeki 'kadın parmağı' onu potansiyel bir büyücü yapmaya yeter.

Yine 18. yüzyıla kadar kadınların tekelinde kalmış bir diğer meslek ebeliktir. Yüzyıllar boyunca doğum hekimliği erkeklerin giremediği, kadınlara mahsus, gizemli bir alan olarak kalmıştır. Çocuk ölümlerinin çok yüksek olduğu Ortaçağ'ın kadınlara özgü bu mesleğini ifa eden ebeler çoğu kez cadılıkla suçlanmışlardır. Yukarıda andığımız üzere başlangıçta dişi demonların, giderek büyücü ve cadıların çocuk düşmanlığına neden olarak, cadıların gece uçuşları için vücutlarına sürdükleri cadı kremi için çocuk bedenine olan ihtiyacı gösterilmiş; doğum sırasında kadının yanında olan ebeler potansiyel büyücü/cadı olarak suçlanmışlardır. 1587 yılında Almanya'nın Dillingen kentinde bir ebe, oniki yıl geriye kadar giden bir dönemden başlamak üzere, büyü yoluyla 40 çocuğun doğum sırasında ve sonrasında ölümünden sorumlu olmakla suçlanmıştır. Şeytanın ihtiyacı olan sadık neferleri bulma görevi yine işbirlikçi ebeler tarafından yerine getirilmektedir. 1728 yılında Szeged'de (Macaristan) bir ebe 2000 çocuğu şeytan adına vaftiz etmekten suçlu bulunarak yakılmıştır.[12]

Modern Cadı yazını teorisyenlerinin ilk kilise büyüklerinden aldıkları temel üzerine inşa ettikleri profilde kadın doğası gereği zayıf, inancından çabuk dönen, kolay aldatılabilir ve tensel zevklerinin kolayca esiri olabilen bir mizaçtadır. *Maleus Maleficarum* (1486) ile demonoloji yazının en görkemli yapıtını veren Dominiken Heinrich Kramer (Institoris) *femina* kelimesinin etimolojisi üzerinde yaptığı oyunla kadınların nasıl eksik ve kolayca zaafa uğrayan karaktere sahip olduğunu ispata yönelir; yazar *femina* (Lat. Kadın) kelimesini *fe* (inanç, güven, namus, güvenilirlik) ve *minus* (eksi) köklerine göre ayrıştırarak kadını güvenilir olmayan, inancından kolayca dönen kişi olarak tanımlar.[13] Kadının sayılan bu zaafları tabiatıyla yeryüzünde hakimiyetini kurmak isteyen şeytanın

11 Tiryak: Zehirli maddeleri bozucu ve sancı ile öksürüğü iyleştirici afyonlu macuna verilen ad. **PAKALIN**: 1993. Cilt 3. 509.

12 **LEVACK**: 1995, 137-138.

13 **AKIN**: 2001, 245-246.

işine gelir. Kadının zayıflığından faydalanan şeytan yeryüzünde yapacağı kötülükler için onunla işbirliği yapar, onu kullanır; cadılarla (kadınlarla) kara büyü (Sabbat) ayinlerinde *incubi* veya *succubi* olarak cinsel ilişkiye girer. Cadılık suçlamasıyla yargılanan sanıkların itiraflarından şeytanla girilen cinsel ilişkinin cadılar için hiçte kolay olmadığını ortaya koyar; şeytanla cinsel birleşme, cadıların çiftleşme ayini sırasında taştan bir *phallus* ile birleşmeleri nedeniyle soğuk olarak tanımlanır. Bu soğukluk bazı demonologlara göre şeytanın kanı olmadığının da ispatıdır.[14] Bu *yasak* ilişkilerden çocuk olarak nitelendirilemeyecek hilkat garibesi (Wechselbalg) sahibi olan kadınlar bile sözkonusudur.[15]

Cadının gündelik yaşamda yaptığı zararlı büyüler içinde bazıları vardır ki tamamiyle kadının cadı kimliğini pekiştirmeye uygun olarak tasarlanmışlardır. Örneğin, eşlerin arasındaki uyumu bozmak üzere yapılan erkeği iktidarsız kılma büyüsü, erkeği eşinden, evinden soğutarak huzursuz eder, erkek üreme amacıyla bile görevini yerine getiremez. H. Kramer (Institoris) *Malleus Maleficarum*'da cadıların demonlar yardımıyla erkeklik organlarını çalabildiklerini veya erkekleri yaşamları boyunca iktidarsız kılabildiklerini yazar. H. Kramer 'penis çalma' suçlamasına ilişkin yaşanmış olaylardan söz etsede, son tahlilde bu işbirliğinde şeytan-cadı ikilisince tasarlanmış hınzırca bir yanılsamanın -kumpas- sözkonusu olabileceğini de gözardı etmez.[16] H. Kramer (İnstitoris)'in *Malleus Maleficarum*'u ile başlayan ve modern cadı avı yazınında[17] yoğun bir biçimde tartışılan, yukarıda aktardığımız, *yanılsama* konusunda demonologlar ortak bir sonuca varamamıştır. Cadıların yaptıkları zararlı büyü pratikleri ne ölçüde gerçektir? Gerçek yaşamda erkeklerin penislerinin çalınabilmesi mümkün müdür? Yine hazırlanan terkiplere uygun kremleri süren cadılar kara büyü ayinlerine katılabilmek icin uçabilmekte midir? Yoksa şeytanın gücü olayların gerçekte yaşanmış gibi algılanmasına neden mi olmaktadır. Gerçeklik veya yanılsama tüm bu sorular sonucu değiştirmez, cadılar şeytanın vazgeçilmez işbirlikçisi olarak vardır ve cezalandırılmalıdır.

Cadı avına ev sahipliği yapan Avrupa ülkelerinde cadılık suçlamasıyla takibe uğrayan ve hüküm giyenlerin ait oldukları toplumsal kesimlerin profili ve cinsiyetlerine göre dağılımı özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişmeye başlar. Cadı avı

---

14 **LEVACK**: 1995'den aktaran **AKIN**:2001, 148.

15 Wechselbalg (Wechselkind: değiştirilmiş çocuk); cadıların ve demonların çocuk hırsızlığını karakterize eden demon – şeytan çocuğu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. **AKIN**: 2001, 111-113.

16 **AKIN**: 2001, 113-115.

KRAMER (INSTITORIS): 2000

"(Cadılar büyü yoluyla) erkelerin üremelerine nasıl engel olabilirler" (II/1,6) (417-419)

"(Erkeklerin) penislerinin vücutlarından kopartılarak erkekliklerinin sona erdirilmesi mümkün müdür?" (II/1,7) (419-428).

17 Modern cadı avı yazını üzerine ve literatürün seçilmiş 9 örneği hakkında bilgi için bkz. **AKIN**: 2001, 242-282.

kurbanlarının ait oldukları toplumsal kesimlerdeki bu farklılaşma, cinsiyet ayrımına göre daha önemli oranda olmuştur. Kutsal Roma kilisesinin tüm çabalarına karşın birliğini koruyamaması, Protestanlığın Almanya topraklarında filizlenmesi, köylü savaşları, ulus devletlerine ulaşma yolunda önemli adımlar atılması kilisenin hakimiyet alanındaki gücünü azaltarak sorgulanır hale getirmiş ve cadı davalarında yargılama hakkı giderek sivil mahkemelere geçmeye başlamıştır. Anılan sürecin başlangıç tarihi olarak 1550-1560 yılları alınabilir. Bu gelişmelere bugünkü Almanya topraklarına dağılmış kendi yargılama mekanizmaları olan irili ufaklı üç bin civarında küçük tertoryal birimin önemli ölçüde katkıda bulunduğunu söylemek abartı sayılmaz. Bu müstakil yönetimler merkezden bağımsız kendi takip ve yargılama hukuklarını oluşturarak kitlesel infazlarda önemli ölçüde pay sahibi olmuşlardır. Bu dönem cadı avı sürecinde aynı zamanda kanonik (kilise) hukukunun yerini, tedrici bir biçimde sivil hukuka bıraktığına, Kutsal Engizisyon Mahkemeleri'nin de işlevlerinin sivil yargı tarafından yüklenildiğine de işaret eder. 17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde cadı davaları artık sivil mahkemelerde sivil yargıçlar tarafından görülmektedir. Ancak bu değişimin kadın karşıtı söylem açısından bir farklılık yaratmadığı gibi daha dayatmacı bir tavır taşıdığı da söylenebilir. Papalığın hegomonyasına karşı duruşu ile ünlü katolik siyaset felsefecisi, hukuk adamı Jean Bodin (1529/30-1596) kadınların 'dizginlenemeyen şehvetleri' bahis konusu olduğunda Heinrich Kramer (Institoris)'den farklı bir söylem geliştiremez; cadılığın temelini dizginlenemeyen tensel zevkler oluşturur. Cadılar, 'şeytanın orospusu' (Teufelshure) olarak katıldıkları orjilerde birer zevk kölesi olarak şeytanla yatarlar ona bağlılık yemini ederler.[18]

17. yüzyılda, yukarıda andığımız değişime paralel bir biçimde, yargılananların geldiği sosyal kesimler önemli oranda farklılaşmıştır. Artık sanık sandalyesinde cadı avının simgesi kimsesiz, fakir, zavallı, yaşlı, çirkin cadının yanında; büyük toprak sahibi feodal beyler, zengin kentsoylular, saraya arka kapısından sızmış asiller, kontesler, belediye başkanları, hanedandan isimler ve hatta rahipler, papazlar ve engizitörler oturmaktadır. Erkek nüfusun cadı avının kurbanı olarak sahne alışı aynı zamanda iktidarı elinde bulunduranların muhaliflerini tasfiye etmek üzere kullandığı mükemmel bir aracın keşfine de işaret etmesi açısından ilginçtir. Ancak sanıkların geldikleri sosyal kesimlerdeki bu çeşitlilik, infazlarda kadınların ağırlıklı oranında önemli bir değişime neden olmamıştır. Bütünüyle erkekler tarafından temsil edilen meslek ve sosyal gruplardan gelen sanıklar yargılamalarda ölüm cezası dışında daha hafif sayılabilecek cezalara çarptırılmış, sosyal statüleri ve maddi imkanları ölçüsünde para cezası vererek serbest kalabilmişlerdir. Ancak yine de 17. yüzyıl Avrupası'nda bir rahibin, erkek bir

18 **LEVACK**: 1995. 135. Jean Bodin hakkında bkz.; **AKIN**: 2001. 259-261.

kentsoylunun veya bir hanedan mensubunun ölüm cezasına çarptırılması ender de olsa rastlanan bir durumdur.

Aşağıda yeralan tablolarda cadılıkla suçlananların cinsiyetlerine ve cadılık suçlamasından hüküm giyenlerin yaşlarına göre dağılımı verilmiştir. Tablo I'de dikkat çeken husus iki ülkede (Rusya ve Estonya) suçlananlar içinde erkeklerin payı kadınlardan daha fazladır. Kuşkusuz bu duruma neden olarak av bölgeleri arasında ekonomik, toplumsal, politik ve coğrafi koşullardaki farklılıklar gösterilebilir. Ancak bizce öncelikle anımsanması gereken husus Rusya ve Estonya topraklarının av coğrafyasının merkezinde olan ülkeler (Almanya, İsviçre, Polonya, Fransa ve İtalya) gibi cadı avı geleneğine sahip olmaması ve Katolik kilisesinin etki alanı dışında yeralıyor olmalarıdır.

Tablo I: Cadılıkla suçlananların cinsiyetlerine göre dağılımı[19]

Bölge	Dönem	Erkek	Kadın	Kadınların toplam içinde oranı(%)
Güney Batı Almanya	1562-1684	238	1050	82
Basel Piskoposluğu	1571-1670	9	181	95
Freigrafschaft	1559-1667	49	153	76
Cenevre	1537-1662	74	240	76
Vaud Kantonu	1581-1620	325	624	66
Namur Kontluğu	1509-1646	29	337	92
Lüksemburg	1519-1623	130	417	76
Toul	1584-1623	14	53	79
Kuzey Fransa	1542-1679	54	232	81
Kastilya	1540-1685	132	324	71
Aragon	1600-1650	69	90	57
Venedik	1550-1650	224	490	69
Finlandiya	1520-1699	316	325	51
Estonya	1520-1729	116	77	40
Rusya	1622-1700	93	43	32
Macaristan	1520-1777	160	1482	90
Essex Kontluğu	1560-1675	23	290	93
New England	1620-1725	75	267	78

19 LEVACK: 1995, 133.

Tablo II: Cadılık Suçlamasından Hüküm Giyen Kadınların Yaşlarına Göre Dağılımı[20]

Bölge	Dönem	Yaşları Belirlenen cadı sayısı	50 yaşın üzeri	50 yaşın üzeri (%)
Cenevre	1537-1662	95	71	75
Kuzey Fransa	1542-1679	47	24	51
Essex Kont.	1645	15	13	87
Württemberg	1560-1701	29	16	55
Salem/Mass.	1692-1693	118	49	42

Cadıların teologlar ve kilise dışı kesimlerin ortak çabalarıyla abartılmış cinsellikle yüklü kimlik tasarımları 16. yüzyıldan itibaren resim sanatında da kendini göstermiş 17. yüzyılın sonuna kadar bu alanda birçok ürün verilmiştir. Özellikle Hans Baldung Grien, Hans Schaeuffelein tarafından yapılan gravürler ve 17. yüzyıldan Jacob C. Van Oostsanen, Hieronymus Franken, Michael Herr ve David Teniers gibi sanatçıların cadıları, sabbat ayinlerine katılımı ve sapkınlık dolu orjileri konu edinmiş resimlerini burada özellikle anmamız gerekiyor.[21] Bu dönemde yapılan gravür ve resimler bize sanatçılarının, hayal güçlerinin ötesinde, cadı fenomenini dava tutanaklarından tanıdıklarını, cadı avı yandaşı yazını çok iyi takip ettiklerini göstermektedir. 16. yüzyılın ünlü gravür sanatçısı Hans Baldung Grien tarafından yaratılan cadı (kadın) herşeyden önce cinselliği vücudunun her çizgisinde vurgulanan 'bir obje'dir. Antik çağ heykellerindeki mükemmelliği yansıtan, ancak fazlasıyla yaşayan, cinsel fantezilerle bezeli bu vücutların çekim gücü bakanda ana iletinin (örneğin cadıların sabbata hazırlıkları) alınmasını ikinci plana iter. Mahkemelerde cadılık suçlamasıyla yargılanan sanıkların itirafları çoğu kez yargıçların düşlerindeki tasarımlarla bezenmiş olarak tutanaklara geçmiştir. Sanığın itirafları başka cadıların suçlanmasına referans olurken, diğer yandan bir orji sahnesi, cinsel gücü arttıran iksirin hazırlanması veya iktidarsızlığa neden olabilecek bir terkibin tarifi tutanaklara bir şekilde girmiştir. Antik dönemde ve ortaçağ boyunca edebiyatta ve resim sanatında cadı prototipinin daima 'kadın' olarak tasarlanmış olması, cadılık suçlamasında kadınları erkeklerden çok daha fazla zan altında bırakmıştır.

---

20 **LEVACK**: 1995. 139.

21 Anılan sanatçıların resim ve gravürleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. **DAVISON**: 1988; **SCHADE**: 1983; **HALLINGER**: 1999; **DÜLMEN**: 1993. Resim sanatında cadı, demon ve şeytan üzerine özlü bilgi için bkz. **AKIN**: 2001. 283-292.

Önemli bir bölümü Avrupa'da 'Aydınlanma Çağı' olarak anılan döneme denk düşen Cadı Avı Çağı'dan günümüze kadar geçen yaklaşık 450-500 yıllık dönemde 'erkeklerin dünyası'nda değişen pek fazla bir şey olmadığını söylemek abartılı bir ifade mi olur bilemiyoruz. Ancak Afrika'dan, Güney Amerika'dan ve Uzak Doğu'dan yüzlerce *kadının* büyücü oldukları gerekçesiyle suçlandığına, yargılandığına ve çoğu kez linç edildiğine ilişkin gelen haberler, yüzyıllar önce Avrupa'nın ortasında yakılan ateşin 21. yüzyılda hala sönmediğinin ispatı değil de nedir?

KAYNAKÇA

AKIN, Haydar: Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001.

DAVIDSON, Jane P.: Hexen in der nordeuropaeischen Kunst 1470-1750, Luca Verlag, Freren, 1988.

DÜLMEN, Richard van (yay. haz.): Hexenwelten (Magie und Imagination), Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

DUERR, Hans Peter: Intimitaet (Der Mythos vom Zivilisationsprozess II), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.

HALLINGER, Agnes: 'Die Hexe muss brennen!', Battenberg Verlag, Augusburg, 1999.

Kitabı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit), Kitabı Mukkades Şirketi, İstanbul, 1981.

KRAMER (Institoris) Heinrich: Der Hexenhammer - *Malleus Maleficarum*, Kommentierte Neuübersetzung, dtv Verlag, Münih, 2000.

LEVACK, Brian P.: Hexenjagd, C.H.BECK Verlag, Münih, 1995.

PAKALIN, Mehmet Zeki: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. Cilt 3. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. İstanbul, 1993.

SCHADE, Sigrid: Schadenzauber und die Magie des Körpers, Werner'sche Verlaggesellschaft mbH, Worms, 1983.

WOLF, Hans-Jürgen: Geschichte der Hexenprozesse (Holocaust und Masenpsychose von 16.-18. Jahrhundert), EFB-Verlagsgesellschaft, Erlensee, 1995.

WOLF, Hans-Jürgen: Sünden der Kirche. Nikol Verlaggesellschaft mbH, Hamburg, 1998.

....

Kadın ve erkek arasında aşk ve sevda sahasında büyük bir fark vardır. Erkeklik âmil ve âkil olmağı, yaratıcı ve hamleci bulunmağı istilzâm eder. Kadın ise, kadınlığının icâbı olarak tahakküm edilmek, ezilmek, teheyyüc edilmekten hoşlanır. Erkeğin kendi tevlîd ettiği heyecanla müteheyyic olur. Kadın ve erkek bu mütekâbil vazîfelerini bî-hakkın yapabilirse, saadeti bulurlar.

Kadın, kadınlaşmış erkekten, erkek de erkekleşmiş kadından hoşlanmaz. Eğer bir erkek heyecana gelmek için kadının kendisini tehyîc etmesini beklerse, bu kadının sevmediği erkektir.

....

Öpüşürken gözlerin kapalı veya açık olması çok ehemmiyetlidir. Öperken karınızın gözlerini kapamayınız. Yalnız karınızın gözlerini kapayıp kapamadığına dikkat ediniz. Gözlerinizi kapamanız yalnız kendi zevkinizi düşünüp karınızı ihmâl ettiğinize delâlet eder.

Her Evli Erkek Neler Bilmelidir?, On Guruşa Bir Kitab, Sevimli Ay Neşriyâtı, İstanbul, 1927, ss. 46-47.

Cinsiyetçilik ve Türkiye Solu

Erdem TÜRKÖZÜ

Okumakta olduğunuz bu makale, "Türkiye Solu ve Siyasal Kültür" başlıklı yüksek lisans tezimin, makale ile aynı başlığı taşıyan bölümünün gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir ve Türkiye Solu'nun cinsiyetçilik ile olan ilişkisini sorgulamayı amaçlamaktadır. Türkiye Solu'nda gözlemlediğim cinsiyetçiliğin kendine özgü niteliklerini, onu besleyen toplumsal ve siyasal evrenin yanı sıra altı başlık altında değerlendirilmeye çalıştım.

Son yirmi yılda Türkiye solu ve cinsiyetçilik ilişkisinin, feminist eleştirilerin de etkisiyle, farklı bir boyut kazandığı ve bu anlamda da bir dönüşümden geçtiği söylenebilir. Burada, Türkiye Solu'nun bir bölümünün bu dönüşüme kapıyı aralayıp, dönüşümü hızlandırmaya çalışırken, diğer bir bölümünün cinsiyetçi özü koruyabilmek için çeşitli stratejilere başvurduğunu ileri süreceğim. Türkiye Solu'nun cinsiyetçilikle ilişkisindeki belli başlı tarihsel kilometre taşlarını vurguladıktan sonra, Türkiye Solu'nun "Kutsal Aile"yi keşfi üzerinde durmayı uygun buldum. Türkiye Solu ve feminist hareketin ilişkisini sergilemek amacıyla 8 Mart 1999 bağlamında yayınlanmış çeşitli dergi yazılarına ele aldım. Dördüncü alt başlık altında, Türkiye'nin cinsiyetçi niteliği ağır basan "karalama kültürü" ile Sol'un ilişkisi değerlendirmeye çalıştım. Beşinci bölümde, kadınların yanı sıra cinsiyetçiliğin kurbanları arasında yer alan eşcinseller ile solun ilişkisi tartışıldı. Son bölümde ise, solun kullandığı cinsiyetçi metaforlara değinildi.

Cinsiyetçilik, patriarkal sistemi meşrulaştıran ve yeniden üreten ideoloji olarak tanımlanabilir. Patriarşi ise, "maddi bir temeli olan ve erkekler arasında hiyerarşik bir yapılanmayı beraberinde getirse de, onların kadınlar üzerinde hakimiyet kurmalarını

sağlayacak dayanışma ve karşılıklı bağımlılığı da yaratan ya da kuran, toplumsal ilişkiler dizisi"dir. (Tanımın oluşturulmasında yararlanılan kaynak, Hartmann, 1998: 123). Solun cinsiyetçiliğinin, sanıldığının aksine, Türkiye gibi çevre ülkelerdeki sosyalist hareketlere özgü bir sorun olmadığını, Sheila Rowbotham'ın, sosyalist hareket içindeki deneyimleri açıkça ortaya koyar: "...[Kadınlar olarak Rowbotham ve arkadaşları] hep bir orada var olamama duygusu içindeydik. Davetsiz misafirler olduğumuz açıktı. Onların egemenlik alanına girme cesareti gösterenlerimize derhal kendi yerimiz hatırlatılıverirdi. Erkekmişiz gibi davrandığımız sürece, onların sözcükleriyle, kavramlarıyla, kültürleriyle oynamamıza izin verilirdi. Yani, ya onların oyununu oynardınız, ya da hiç oynayamazdınız." (Berktay, 1995: 315)

Bizim Kadınlarımız': Türkiye Solunun Kadına Bakışı

Nazım Hikmet'in *Kurtuluş Savaşı Destanı* adlı uzun şiirinde ki *Kadınlarımız* bölümü, pesimist bir yaklaşımla o zamandan bu yana pek bir şeylerin değişmediği düşünülecek olursa, Türkiye'deki kadınların konumunu, şiirsel bir dille yansıtmaktadır:

> "*ve sanki hiç yaşamamış gibi ölen/ ve soframızdaki yeri/ öküzümüzden sonra gelen/ ve dağlara kaçırıp uğrunda hapis yattığımız/ ve ekinde, tütünde, odunda ve pazardaki/ ve karasabana koşulan/ ve ağıllarda/ ışıltısında yere saplı bıçakların/ oynak, ağır kalçaları ve zilleriyle bizim olan/ kadınlar/ bizim kadınlarımız*" (Hikmet, 1974: 89-90)

Ayşe Kadıoğlu'na göre, modernleşmeye ilişkin düzenlemelerin getirilmesiyle birlikte kadınlar, modernleşme projesinin vitrininde yer almaya başlamışlardır. Cumhuriyet döneminde bu gelenek sürdürülmüş, kadınların kamusal görünürlüğü ön plana çıkarılmış ve kadınlar modernlik görüntüsünün başlıca unsurları olarak gündeme gelmişlerdir. (Kadıoğlu, 1999: 18-19) Türkiye'deki Kemalist, İslamcı, sosyalist kadın tipinin, Cumhuriyet kadınının esaretten kurtuluş sürecinin biçiminde saklı olduğunu öne süren Kadıoğlu, bu akımların ortak özelliğinin kadınları fedakar olarak resmetmeleri ve birey olarak görmemeleri olduğunu ileri sürer. (Kadıoğlu, 1999: 124) Bu çalışmada, Türkiye'deki sosyalist hareketin bu anlayışın dışına çıkamadığı gösterilmeye çalışıldı. Kadınları karar mekanizmalarından dışlayan Türkiye Solu, modernleşme akımının etkisiyle, Türkiye'deki diğer siyasal akımlar gibi, kadınları vitrinine çıkarmıştır. Berktay kadınların, zaman zaman yönetici organlarda yer verilse bile bu, 'mostralık' bir konumdan öteye geçmemektedir. (Berktay, 1995: 314) Başka bir metinde verdiği örnek söz konusu "mostralık konumunu" açıklar: Başka kadın militanlarca 'hoppalık'la suçlanan kadın militan, kendisi gibi davranan erkek militanların neden uyarılmadığını sorar, suçlayan kadınlar "Biz partinin *vitrini*yiz daha dikkatli

olmalıyız," yanıtını verir. (Berktay, 1998: 126) Behice Boran, Latife Fegan, gibi, Türkiye Solu'nda sahip oldukları niteliklerle önemli konumlara gelmiş kadınlar vardır şüphesiz, bununla birlikte sayıları oldukça azdır.

Türkiye Solu'nda kadınlar vitrinde olmayı ve angarya işleri üstlenir. Yüklenilen her iki görev de geleneksel cinsiyete dayalı işbölümünün kamusal alanda sürdürülmesi olarak değerlendirilebilir. Vitrinde olmanın, sosyalist kadının örnek militan tipinin gündelik hayatta taşıyıcılığını üstlenmesinin ötesinde, hayatta olmayan sosyalist erkeklerin 'ana'ları ve eşleri olarak anılarını yaşatma görevini de yüklediği ileri sürülecektir. Örneğin, "Tutsak/şehit/kayıp" anaları, üzerinden siyaset yapılan bir toplumsal kategori olarak karşımıza çıkar. "Cumartesi Anneleri" jakobenist-politikist[1] kanadın üzerine sayfalarca yazı yazdığı, her hafta gelişmeleri duyurduğu bir siyasal 'mevzi'dir. Yaptığım dergi taramaları sırasında görebildiğim kadarıyla, jakobenist-politikist kanatta kadınların geleneksel rollerinden yola çıkılarak siyasallaştırılmasına tek karşı çıkan *Maya* dergisi çevresidir. (*Maya*, 1999: 10). Dönemin siyasal iktidarı Cumartesi Annelerinin karşısına, Cuma Annelerini çıkartarak kadınların geleneksel cinsiyete dayalı işbölümünün uzantısı olan kadınların vitrinde olma durumunu yeniden üretti.

Bu ölen erkeklerin anılarını yaşatma görevi, solun görece en duyarlı kesimleri tarafından da benimsenmiştir. 8-14 Mart 1987 tarihli *Yeni Gündem* dergisi, Gülten Savaşçı, Ertuğrul Kürkçü ve Orhan Savaşçı ile THKP/C, THKO, Dev-Genç, 12 Mart üzerine yapılmış bir söyleşiyi yayınlar. (Söyleşi mektupla yapılmıştır ve mektuplar 'Savaşçı' soyadı ile imzalanmıştır.) Mahir Çayan'ın eşi olan Gülten Savaşçı, metnin tamamında Gülten Çayan olarak anılır. (*Yeni Gündem*, 1989: 10-20) Kendisinden öldürülen eşinin anısını yaşatması beklenir.

Sıdıka Su'dan da Ruhi Su'nun anısını yaşatma görevinin beklendiğini, Şebnem Atılgan'ın *Evrensel Pazar*'da yayınlanan Sıdıka Su ile yapmış olduğu söyleşide görebiliriz. Bu beklenti, sadece Sıdıka Su'nun okuyucuya tanıtılış biçiminden değil, Sıdıka Su'nun kendisinden söz edilmek istendiğini öğrendiğindeki şaşkınlıktan da çıkarsanabilir (Atılgan, 1998: 10-11). "Sıdıka Su... Bir türkü adamının karısı. Arkadaşlığının sevdaya dönüştüğü andan itibaren eşinin yanında. Yılmayan, özverili binlerce kadın yüreğinden biri. Yılları birbirine ekleyen türkü adamı, eşinin de yoğun desteği ile sırtını dayadığı halkı tarafından benimsenmiş, sevilmiş, paylaşılmış. Türküleri dilden dile dolaşır olmuş..." Sıdıka Su, söyleşide Ruhi Su'dan söz edeceklerini sanmıştır.

Söyleşinin ilerleyen satırlarından Sıdıka Su'nun hayatının Ruhi Su ile tanışmasıyla

1 *Jakobenist-politikist* kavram çiftinin benimsenmesinin nedeni, jakobenist kavramının belirli bir iktidarı ele geçirme stratejisini benimseyenleri; politikist kavramının ise sosyal olanı siyasete indirgeyen, totaliter bir dünya görüşü ve siyaset anlayışına işaret etmesidir.

Demokratik-katılımcı kavramı ise burada, toplulukları edilgen bir biçimde siyasallaştıran ve seferber eden anlayıştan farklı bir anlayışın söz konusu olduğuna işaret etmektir.

başladığı, Ruhi Su'nun ölümünden sonra da Sıdıka Su'nun kendine ait bir hayatının olmadığı; halen Ruhi Su'nun anısını yaşatmak için yaşıyormuş gibi bir izlenim edinilebilir. Söyleşinin son cümleleri bu izlenimi iyice güçlendirir niteliktedir: "Kadın yüreğinin ne kadar büyük olduğuna bir kez daha inanıyorum şimdi. Ruhi Su artık yok ama, Sıdıka Hanım onun türkülerini genç insanlarla buluşturmaya devam ediyor." Şebnem Atılgan sosyalist solda kadına biçilen toplumsal rolü oldukça açık bir biçimde ortaya koyuyor: Erkeğin destekçisi olmak, erkek öldüğünde bile onun anısını yaşatmak, bir gölge olgu olarak varlığını sürdürmeye çalışmak. Aynı *Evrensel Pazar*'da okuyucu mektuplarından biri, kadının toplumsal rolünü bir kez daha ortaya koyuyor: "Anne Zekiye, baskınlara alışmış, korkmaz olmuştu; yiğitleşmişti karşı koyuyordu. Çocuklarına, kocasına kendini siper ediyordu." (Kınık, 1998: 15)

Sosyalist örgütlerde, kadınlara düşen görev bir tür dolgu unsuru olmaktır. Erkeklerin yapacak daha önemli işleri olduğunda yapılması gerekenleri (ki bu çoğu zaman angarya işler olacaktır) yapmak,[2] ve kamuflaj işlevi görmektir.[3] Türkiye solunun son döneminde de kadınların görevleri konusunda önemli bir değişimin olmadığı Ayşe Düzkan ile yapılan söyleşide görülür: "Nitekim, yine şimdiki miting resimlerini geçmiştekilerle kıyasladığımızda daha fazla kadın olduğunu görebiliyoruz. Üniversitelerdeki genç kadınlardan kendilerinden 'taş toplamanın ötesinde bir işlev beklenilmediğini duyuyoruz. Ama en azından buna itiraz etmenin ayıplanmadığı bir dönemdeyiz." (Düzkan, 1999: 24)

Türkiye Solu'nda kadınların konumunu etkileyen bir başka etken daha vardır: Bu etken tek tanrılı dinlerin "kadının şeytana yakınlığı" anlayışının farklı bir zamana ve ideolojiye uyarlanmasıdır. (Berktay, 1998: 124) Berktay'a göre, Sol'da kadının denetim altında tutulmasının ilginç bir akılcılaştırması, kadın'ın -salt kadın olduğu için- burjuvalaşmaya daha yatkın görülmesiydi. Bu anlayışın sonucu kadın militanların, "giyiminin, kuşamının', 'hal ve gidiş'inin kontrol edilmesiydi. "Hapishanede devrimcilerin 'kadın arkadaşlar' için yayınladıkları 'kılık kıyafet genelgeleri'ni hatırlayın: kimsenin aklına aynı şeyi 'erkek arkadaşlar' için yapmak gelmezdi!"

Aynı bakış açısının uzantısı olarak kadın, tıpkı içki, kumar ve uyuşturucu gibi 'zararlı madde' sayıldığından, sol kendini bundan sakınmak için çıkar yol olarak 'bacı' klişesini ön plana çıkardığı öne sürülebilir. Bacı, cinsiyet ve bireyselliği bastırılmış 'kadın arkadaş' tipiydi.[4] "Bütün sevdam halkım, bütün kızlar bacım" formülasyonu ile, erkek militanlar,

2 12 Mart muhtırasından hemen sonra Sırrı Öztürk'ün mahkeme kapısından yeniden gözaltına alınmasını engellemek için bir kargaşa yaratılarak, Öztürk'ün kaçırılması gerekmektedir: "Kızların sayıca çokluğunun nedeni sonradan anlaşılmıştı. Erkek arkadaşlarının o sıralarda daha önemli işleri olduğundan kızların eylemi uygun görülmüştü."(1997: 20).

3 "Kamuflaj açısından özellikle kız arkadaşlara çok gereksinme oluyordu." (Zileli, 1998: 50)

4 Berktay'ın bu saptamasını pekiştiren kısa bir öykü Levent Tayla ve Hüseyin Şimşek'in birlikte yazdıkları makalede yer alıyor: 1978'de birlikte aynı komitede mücadele eden bir kadın ve erkek birbirlerine

'kadın' denen, devrimci birliği ve dayanışmayı bozma potansiyeli taşıyan "fitne" unsurundan korunmaya çalıştılar. Berktay, bu formülasyon ve anlayışın, İslami cemaatin birliğinin ve dayanışmasının bozulmaması için kadını ve kadına duyulan bireysel erotik aşkı dışlayan İslami ideolojiyle açık bağlantısı olduğunu ve hiç kimsenin aklına (bugün bile) bu bağlantının gelmediğini ileri sürer. (Berktay, 1995: 314)

Bacı kavramının, erkek militanları koruma dışında işlevleri de olmalıdır. Özellikle, bu kavramının yaygınlaştığı 1970'li yıllarda potansiyel devrimci militanların kırdan kente yeni göç etmiş, birincil toplumsal ilişkilerin dışına çıkmamış kadınlar ve erkekler olduğu söylenebilir. Bu insanların, içinden geldikleri birincil toplumsal ilişkileri çerçevesinde siyasallaştıkları düşünüldüğünde bacı-kardeş kavramının kişi dışı ilişkilerin egemen olduğu kamusal alana girmelerini kolaylaştırdığı ileri sürülebilir. Bunun öngörülmeyen sonuçları da olacaktır. Kamusal alanın kendisini bu şekilde yeniden üreten cemaat ilişkilerinin tehdidi karşısında başkalaşacağı öngörülebilir. Türkiye gibi kamusal alanın varlığının bile sorgulanabilir olduğu bir toplumda bunun daha da büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Burada bir varsayım olarak değinilen bu başkalaşma süreci ise üzerinde durulmaya değer olduğu kadar çok daha geniş bir çalışmanın konusudur.

Bacı kavramının üzerinde durulmayan bir başka boyutu daha vardır ki o da cinsler arası yakınlaşmayı kolaylaştıran boyutudur. Bir Çamşıhı Türküsünün "Eğer senin gönlün bende yok ise/sen bana kardeş de, ben sana bacı" dizelerinde olduğu gibi ya da argonun gayrı resmi atasözlerinden "Bacı demeden etek kalkmaz"da ifade edildiği gibi bir cinsler arası yakınlaştırıcı işlevi de olan bacı kavramının yaygınlaşmasının bir nedeni de bu işlevi olabilir. Ali Yıldırım'ın "Aşk ve bacı ne büyülü bir söz/daha ilk oturumda yasadışı ilan edildi/..." (Alpat, 1998: 43) dizelerinde ve 'Bacı Edebiyatı' kavramına yüklenen ("görünüşte devrimci kadınlarla erkeklerin özel ilişkilerini reddeder olup da, gizli kapaklı bir biçimde bu tür ilişkileri suiistimal etme tutumunun genel adı" (Alpat, 1998: 43)) anlam, bu varsayımı güçlendiren örnekler olarak görülebilir. Bu varsayım, yukarıda vurgulanan erkek militanları "kadın denen fitneden" koruma işlevini yadsımaz. Sadece bacı kavramının bir başka anlam katmanına işaret eder.

Türkiye'de, sosyalistlere karşı muhafazakar kesimleri kışkırtmak için kullanılan hikayelerden en bilineni sosyalistlerin ortaklaşa kullandığı 'mal'lardan birinin kadınlar

---

'bacı-abi' diye hitap etmektedir. 'Bir gün erkek , adıyla çağırıverdi kızı. 'Bacı' demedi. O anda 'abi' demeye son verdi kız.. Artık her şey açığa çıkmıştı onlar için aylardır kendi içlerine gömdükleri çelişkiler bir tek sözcükle çözülmüştü.' Bacı ve abi cinsiyeti gizleyen adıllardır. Bir 'bacı'ya adıyla seslenmek ona karşı ilginin dışavurumudur. Eskiden birbirleri için 'bacı-abi' olanlar, bir yıl sonra evlenmeye karar verirler. Birlikteliklerinin siyasal hareket içindeki konumlarını, sorumluluklarını geriletip geriletmeyeceğine karar verecek olan örgüt içi üst mercilere başvurularını yaparlar ve onayı beklemeden evlenirler. Örgüt yönetimi, iç disipline aykırı davrandığı gerekçesiyle tüm görevlerinden kızı azleder. (Tayla/Şimşek 1987: 46)

olduğunu ima eden kasket söylentisidir. Reha Çamuroğlu, bu kasket hikayesinin, Nizmülmülk'ün neredeyse bin yıl önce, Alevilere benzetilen Karmatiler için anlattığı serpuş hikayesinin kaskete çevrilip komünistlere yakıştırılmış hali olduğunu belirtir (Çamuroğlu, 1998: 114-115). Türkiye Solu'nun, tarihi boyunca bu tip saldırılar karşısında hep savunma konumunda kalmıştır: "'Kasket' vb. saldırılarını göğüslemek için, çareyi kolay tarafından- daha da 'mazbut' görünmeye çalışmakta bulmuştur. Ama daha önemlisi, bu 'mazbutluk' talebi, kadını denetim altında tutmaya yarıyor. Sol da, tıpkı toplumun bütünü gibi, kurallarını erkeğin koyduğu ve yürüttüğü bir toplumsal oluşum olduğundan, kadınların uyması gereken 'klişe'leri gene solcu erkekler belirliyor. Zaten toplumun genelinde durum bin yıldır böyle olduğu için, 'devrimci kadınlar' da o klişelere uymayı hem doğal addediyorlar, hem de görev kabul ediyorlar. "Üstelik toplumun genelinde 'burjuva' görünmek çok berbat bir şey olmasa bile, Sol'da burjuva sayılmak bir felaket olduğundan ve kadınlara da 'tabiaten' burjuvalaşmaya yatkın oldukları fikri verildiğinden, onlar da kendilerine tembih edildiği gibi bu konuda daha 'dikkatli' olup 'halkımızın' değerlerine, yani 'bacı' klişesine sıkı sıkıya uymak zorunda hissettiler kendilerini." (Berktay, 1998: 128)

Berktay'a göre, Türkiye Solu'nda, 'Bacı' eğilimi her zaman vardı ve bu eğiliminin billurlaşıp teorisinin yapılması zamana ihtiyaç gösteriyordu. Nitekim 1975'lere gelindiğinde hem gerekli zaman geçmiş, hem de 12 Mart'ın baskı ve hapishane koşulları 'zemin'i olgunlaştırmıştı (Berktay, 1998: 128). 12 Mart öncesinde, örneğin, Dev-Genç'in yandaşlarının özel yaşamlarını denetlemek, yönlendirmek gibi bir amacının olmadığı, Türkiye solunda yaygın bir inançtır. Dev-Genç'in büyük kentlerin dışına çıkmamış olması ve yandaşlarının "burjuva gençlik değerleri"ne sahip olmasından dolayı, kadın-erkek ilişkilerinin daha serbest olmasını sağladığı düşünülür[5]. Oysa ki, genç devrimciler arasında, "kızlarla sinemaya gitmek ayıptı o dönemde." Arkadaşları Deniz Gezmiş'e Çemberlitaş'ta rastlarlar. Yirmi metre arkasından da Avniye, Deniz Gezmiş'in sevgilisi yürümektedir. Niye birlikte yürümedikleri sorulduğunda, Deniz, "görür alay edersiniz diye" yanıt vermiştir (Beşpınar, 1997: 2).

Ertuğrul Kürkçü Dev-Genç başkanı olduğu dönemde Dev-Genç'in on bin üyesi vardı. Bunlardan sadece 150-200'ü kadındı. Dev-Genç'in yetmiş kişilik yönetim kurulunda ise sadece iki kadın vardı. Merkez Yürütme Kurulunda ise hiç kadın yoktu. Alt birimlerde de yönetici başkan konumunda hiç kadın yoktu (Yıldırım/Meryem, 1997: 24). 12 Mart sonrasında da kadınların konumunda önemli bir değişiklik olmadığı öne sürülebilir. Kadınların örgütlerin yönetim kademelerinden dışlanmalarının yanı sıra onlardan hızla erkekleşmeleri beklenir. Cezmi Ersöz'ün, "Sosyalist dünyadaki

5 Böyle düşünenlere bir örnek, 1960'lı yılların sonunda ODTÜ'de Dev-Genç içinde yer alan Ali Yılmaz'dır (Tayla/Şimşek, 1987: 50).

kadınlar da geleceğin mutlu toplumu için hemen acilen erkekleşmekte buldular çareyi. Örneğin kendi adıma konuşursam, yaşadığım dönemlerde biz kendi kız arkadaşlarımızı erkekleştirdik. Sert konuşmak, dayılık yapmak gibi şeyler önemsendi. Kadınsılık, yumuşaklık, anlayış, sezgi gibi şeyler zaman kaybı olarak görüldü," (Yıldırım/Meryem, 1997: 24). sözleri bu beklentiyi ve sonuçlarını ortaya koyar. Ersöz'ün son cümlesi içerdiği özcülükten dolayı cinsiyetçidir.

Kadınlar 1980 öncesinde de mücadele ediyorlardı ve 8 Mart o zaman da kadın örgütlenmeleri ve farklı yapılarda bir araya gelmiş kadınlar tarafından, emekçi kadınlar günü olarak ve 'evlatlarının, kocalarının mücadelesine omuz vermiş kadınlar' (Devecioğlu, 1990: 48) tarafından kutlanırdı. Ayşegül Devecioğlu'nun kadınları nitelemekte kullandığı sıfat Türkiye solunda kadınların ikincil rolünü ortaya koyuyor: evlatlarının, kocalarının mücadelesine omuz vermiş kadınlar. 12 Mart-12 Eylül arası dönemde Türkiye Solu birçok kadınlara yönelik örgüt kurmuştur. İlerici Kadınlar Derneği (TKP), Devrimci Kadın Dernekleri Federasyonu (Devrimci Yol), Demokratik Kadın Birliği (TSİP) bu örgütlerden birkaçıdır. Türkiye solunun bu örgütlere karşı pragmatist bir tutum aldığı söylenebilir. Bu kadın kolu tipi örgütlenmeler daha çok, Türkiye solunun levazım birliği işlevini görüyordu (Devecioğlu, 1990: 48). Kadınlara yönelik baskı ve eşitsizlik şeklindeki toplumsal sorunun ceremesini genel olarak sınıflı toplumun, özel olarak kapitalist toplumun sırtına yıkıp işin içinden çıkan Türkiye Solu sosyalizmin sihirli değneğiyle de bu adaletsizliğin ortadan kalkacağını savundu. Bu nedenle, Türkiye solunun 1980 öncesinde gerçek anlamda bir kadın sorunu olmadığını, 1980 sonrasında ise feminist hareketin verdiği mücadelenin sonunda kadın sorununun, Türkiye solunda geç de olsa hak ettiği yerini aldığını söyleyebiliriz. Feminist hareketin eleştirileri karşısında bir erkek sosyalistin kendi deneyimini aktarışı oldukça ilginçtir: "Sonradan kadın hareketinde bir kıpırdanma oldu, biz erkek devrimcilerin vallahi tufanı şaştı. Efendim devrimden kopuk da, şu da, bu da türü eleştiri tufanı başladı. Aslı ise sarsılan erkek egemenliğini savunma kılıfıydı yalnızca" (*Proleter Halkın Birliği,* 1999: 21).

Ama 'erkek'lerin, erkek egemenliğini ve cinsiyet hiyerarşisini ele alışları üst perdeden "meta bir söylem ile" oldu. Berktay, 1980 öncesinde, kadınlara akıl öğreten, normları kimin koyduğunu bir kez daha hatırlatan yazılarla karşılaşılmadığını, çünkü o dönemde erkeklerin kendi egemenliklerine karşı bir tehdit algılamadıklarını vurguluyor. (Berktay, 1995:323) .Konumlarının sarsıldığını duyumsayan sosyalist erkekler çeşitli önlemlere başvurdular. Bazı siyasi görüşlerin yandaşları, "feministler malı götürüyor" düşüncesiyle hiç de özel önem atfetmemelerine rağmen bu konuda bir dolu şey yazıp çizdiler "alternatif" örgütlenmeler oluşturdular. Hepsinin söyledikleri hemen hemen aynı şeydi; feminizme ne gerek var, sosyalizm var ya (Devecioğlu, 1990: 48).

Türkiye soluna karşı feminist eleştirilerin yoğunlaştığı 1980'lerin ikinci yarısından

günümüze kadar Türkiye solunun feminist eleştirileri göğüsleme stratejileri dört başlık altında toplanabilir: (a) sorunun kaynağı erkekler değil, sistemdir; (b) bağımsız kadın örgütlenmesini kabullenmek; (c) 'burjuva kadınlara karşı emekçi kadınlar' (ç) sorunun kaynağı kadınlardır.

Birinci strateji, sorunun sistem sorunu olduğunu öne süren yaklaşımdır: somut yanlış aslında somut bir erkeğin yanlışı değil, toplumun yanlışıdır, dolayısıyla o somut erkek sorumlu değildir; "meseleyi doğru kavramalı", "öncelikleri doğru saptamalıyız!" Sorun sistem sorunu olarak ortaya konduğunda kadınlara iki öneri (tehdit) sunulur: birincisi, bölücülük yapmayın, kadın sorunu devrim sorunundan sonra gelir, yoksa sarı sendikalar gibi mücadelenin birliğini bozarsınız ya da 'sevgi'nin yeniden keşfi. Kadınların erkeklere karşı sorumluluk ve güven duygusunu yeniden kazandırmayı amaçlayan, kadınların içindeki 'sevgiyi' onlara yeniden hatırlatan yazılar. Berktay'ın kadınlara sorumluluklarını hatırlatan yazılara ironik yanıtı burada anılmaya değerdir:

"Ah nerde o eski, sevgi dolu, sorumlu, erkeğe güven duyan uysal kadınlar? Hepsini de feminizm yeli alıp götürmüş!" (Berktay, 1995: 323)

Feminizmin etkisini kırmak, yoldan çıkmış ve çıkabilecek kadınları yeniden denetim altına almak için Sol'da bir başka strateji bağımsız kadın örgütlenmesini kabullenmektir. "Burada bağımsızlık kavramının ideolojik anlamda değil, örgütsel anlamda kullanıldığını belirtmek gerekir. Kadınların harekete geçirilebilmesi için onların özgül taleplerinden yola çıkmak gerektiği anlaşılmıştır ama, amaç kadınların kurtuluşu değil, '...süreç içerisinde kadın örgütünün kitlesini, toplumsal mücadele alanına çekmek'tir. Bu politikanın, kadınlara oy deposu olarak bakan ve onları kendi amaçları doğrultusunda harekete geçirmeye çalışan diğer siyasi parti ve akımların politikasından herhangi bir farkı yoktur." (Berktay, 1995: 319-320)

Son yıllarda Türkiye solunun feminizme karşı mücadelesinde yeni bir stratejinin (üçüncü stratejinin) ortaya çıktığını öne sürebiliriz: "Burjuva" kadınlara karşı "emekçi" kadınları çıkarmak. Feminizmin temel önermelerinden biri, patriarşinin biyolojik farklılıkları kültürel farklılıklara dönüştürmesinin tüm toplumsal farklılıklarına rağmen tüm kadınları bir araya getiren ortak bir payda olduğudur. Biyolojik farklılıklar kadınların kamusal yaşamdan toptan dışlanmalarının nedeni olarak sunulur. Feminizme göre, bu toptan dışlama, tüm toplumsal farklılıklarına karşın, kadınların birlikte mücadelesini zorunlu kılmaktadır. Türkiye solunun büyük bir kısmı, feminizmin etkisini kırmak için, emek/sermaye çelişkisinin belirlediği geleneksel sınıf kimliği anlayışına sarılmakta ve feministlere karşı emekçi kadınları ön plana çıkarmaktadır. Yekpare bir kadın tanımına karşı çıkan bu yaklaşım, feminizmi emekçi kadın hareketiyle, emekçi kadın hareketini de 'kutsal' devrim mücadelesiyle sınırlamaya çalışmaktadır.[6] Bu yaklaşımı

6 "Haksız savaşın birincil mağduru durumunda olan, evsiz-barksız bırakılan ve sokaklarda yatıp kalkmak,

benimseyenlerin, kadın sorununa klasik Marksist yaklaşımın da gerisine düştüğü söylenebilir. Engels, kadın sorununu açıklamak için burjuvazi-proletarya metaforunu kullanır. Bu metaforda erkek burjuvazi kadın proletaryadır. Engels'in metaforu her ne kadar sorunlu bir metafor ise de, kadın sorununun sınıfları dikine kesen bir sorun olduğunu göstermesi açısından yerindedir. Bu strateji, aşağıda yer alan 8 Mart ile ilgili bölümde açıkça görülebilir. Burada sadece 18 Nisan 1999 seçimlerinde SİP'in kadın adaylarını[7] tanıttığı metinden birkaç alıntıyla yetineceğim. Örneklerle kadınlara karşı kadınlar:

Kadın adaylardan Ayşe Adalet Basa: "Bütün sınıfları kesen bir kadın sorunundan bahsetmek abes. Emekçi kadınların günlük yaşamda karşılaştığı sorunlarla, bu sorunlardan bihaber burjuva kadının 'kadın' olarak ortaklaşmasının nasıl mümkün olduğunu anlamıyorum. Tenceresini kaynatmaya, çocuklarının karnını doyurmaya çalışan kadın ile aşk ilişkilerinin hüsranı, biyolojik yaşlanma sorunları ile uğraşan kadını 'kadın sorunu' adı altında ortaklaştırmak 'ben yaptım oldu' demekle mümkün." (*Kadın ve Ülke/Sosyalist İktidar Gazetesi Eki*, 1999: 3) Ayşe Sayan: "Oysa bugün zengin sınıfın kadınları kumarla, köpek mamalarıyla uğraşmakta, zevk eğlence içerisinde kendi hayal alemlerinde yaşamaktadır. Ben emekçi, ezilen kadınlar adına inanıyorum ki, kadınların kurtuluşu Sosyalist Türkiye'de hayata geçecektir." (age: 4) Fadime Duman: "Tabii biz emekçi kadınlar da Hülya Avşar'la, Sibel Can'la eşit değiliz. Biz emekçi kadınlar bütün eşitsizliklerin kaynağı olan bu düzene karşı kadın-erkek yan yana mücadele etmeliyiz." (age: 4)

Feminist mücadelenin önünü açtığı sorgulamayı kanalize etmek için başvurulan dördüncü strateji: "kabul, erkekler kadınları ezmektedir, ama kadınlar da kendilerini ezdirmemelidir" biçiminde formüle edilebilecek strateji olup, sosyalist kadınlarda kişilik bölünmesine yol açacak kadar tehlikeli bir strateji olduğu söylenebilir. Bu strateji Türkiye Solu için yeni olmasına rağmen, kökeni Yahudi/Hıristiyan geleneğindedir. Şeytan ile özdeşleştirilen kadın dünyadaki tüm kötülüklerin dolayısıyla kendi ezilmişliğinin de sorumlusudur. Bu stratejinin yetkin bir örneği *Halkın Günlüğü* dergisinde bulunabilir. 8 Mart 1999 bağlamında devrimcilerin toplumdaki kadın kategorisi için yapabilecekleri

fuhşa itilmek durumunda kalan çocuk yaşta kadınları, işkencehanelerde, esir kamplarında, köy meydanlarında çırılçıplak soyulup tecavüze uğrayan kadınları, iyi niyetli küçük burjuva feministlerin, reformistlerin, onları düzene bağlayacak korumalarına terk etmemeliyiz. Ki bu demokratik çabaların dahi ne kadar az ve zayıf, üstelik bizler tarafından yalnız bırakılmış olduğu açıktır." (*Halkın Günlüğü*, 1999: 17)

7 SİP ve ÖDP, 18 Nisan seçimlerinde çok sayıda kadını aday olarak gösterdi. Neredeyse hemen hemen hiç kadın sorunundan söz etmeyen bir parti olan SİP'in kadın adaylarının oranı toplam adaylarının %60'ına ulaştığını kamuoyuna açıklaması ise oldukça şaşırtıcıydı. Her iki partinin bu tutumu hakkında Ayşe Düzkan'ın sorusunun yerinde olduğunu düşünüyorum: "Gerçekten seçilme şansımız olsaydı, bu rakamlar aynı mı olacaktı?" (Düzkan, 1999: 25)

ile başlayan yazı, örgüt içindeki kadınlara da seslenme gereği duyuyor:

"Nasıl ki mevcut toplumsal sistemdeki sınıf ilişkileri ve çelişkileri, kaçınılmaz olarak devrimci ve komünist yapılanmalara da yansıyıp oralarda da yaşam bulabiliyorsa, kadın-erkek ilişkilerindeki toplumsal zafiyetler de, toplumda hakim olan erkek şoven şekillenişli kültür de yapıya yansır. Bu durumda kendisinde böyle zafiyetler olan bir yapı, kadın ve erkek bileşenleriyle bir bütün olarak, nasıl toplumdaki kadın sorununa, kadının ezilmişliğine çözüm olabilecek, önderlik edebilecektir denebilir. (...) Tam da bu gerçeklikten dolayıdır ki, kadın sorunu özgülünde esas çözüm gücü olacak olan Komünist Partisi ve de özellikle o partinin kadın bileşenleridir. Kadının, devrimci kadının, ilk önce kendi ayakları ve ilkeleri üzerinde sağlamca dikilmesi başarılmadan, Komünist Partisinde dahi pratikte vuku bulan kadın sorunlarının, erkekler üzerinden, eleştiri-özeleştirilerle çözülmesi esasen mümkün değildir. Bu bağlamda kadın devrimciler kendinden memnun ve kibirli olmaktan ciddiyetle kaçınmalıdır. Dolayısıyla Komünist Partisinde de, kadınların değişim ve dönüşümleri, kadın sorununun esas yönüdür. Çözüm gücü olacak olan kadındır. Bu durumda eleştiri de mızrağın sivri uçunun yöneltilmesi gereken bileşen de kadındır. Yanlış anlaşılmasın; bunu esasen özeleştirisel duruşuyla yapması gereken kadının kendisidir." (*Halkın Günlüğü*, 1999: 17).

Eğer komünist partisini özlenen, uğrunda mücadele edilen toplumun mikro düzeyde bir modeli olarak görürsek, bu metinden feminist mücadelenin sosyalizme rağmen gerekliliği sonucu çıkarılabilir. Çünkü, 'kendinden memnun ve kibirli olmaması' önerilen partili kadınların, 'üstün bilinçle donanmış' erkeklere karşı bile mücadele etmesi gerekmektedir. Metnin devamında da açıkça görülebileceği gibi, sorunun kaynağı olan kadın. çözümün kendisidir aynı zamanda: "Devrimci erkeği, düzenin bu bağlamdaki/özgüldeki ideolojik etkisinden kurtaracak olan da kadınlardır; kadının devrimci pratiğidir. Bin yılların ezen cinsinin varlık koşullarında, devrimciliğe cüret eden kadının, bu meselenin baş çelişkisi olduğu anlaşılmalıdır. Devrimci kadının, bu bilinçle, erkeğe 'beni ezip horlama, bastırma, geri plana itme' demesi abestir. Bu kurtuluş için yine erkeğe tutunmak değil de nedir?" *Halkın Günlüğü*, 1999: 17).

Birkaç paragraf önce partideki sübjektif (iradi/bilinçli) yansımadan bahsedenler birkaç paragraf sonra "bin yılların ezen cinsinin varlık koşullarından" söz etmektedir. "Devrimci erkekler" varlık koşullarının kadınların hazırladığı ezme mekanizmasını kullanmaktadır yoksa onlar neden kadınları ezsinler ki?

Benzer bir metin, 1 Mayıs 1999 tarihli *Atılım* gazetesindeki *Emekçi Kadın* sütununda karşımıza çıkar. Yazının başlığı " 'Mor İğne'yi Kendimize Batıralım"dır. "Çifte köleliğe mahkum edilmiş, ikinci cins yerine konmuş, kadınların kişiliğine boyun eğme, pasiflik, güçsüzlük yerleşmiştir." Metinde, ezenleri (erkekleri) edilgen fiiller kullanılarak görünmez kılmak bir suç ortaklığı olarak yorumlanabilir. Yazara göre, devrimci kadınların mücadelede önlerini tıkayan onların köleliği içselleştirmiş olmalarıdır.

"Güçsüzdür, güvensizdir kendine, yol gösterici arar. Diğer bir ifadelendirmeyle kendini yönetecek egemen bir güç. Ve bu da erkek olur genellikle." (*Emekçi Kadın*, 1999: 4) Eğer bir içselleştirme varsa, bu içselleştirmenin gerçekleştirildiği ortamın hazırlayıcısı olanların da erkeklerin olduğunu söylenebilir. Yazarın bir kez daha, failleri gizlemekte ve gerçekliği tersinden kurgulamakta olduğu ileri sürülebilir. "Devrimci özgür kadınların en fazla kendilerini suçlaması gerektiğini" savunan metne göre kadınlar, "kendileriyle iki kat daha fazla savaşmalı; iki kat daha fazla okumalı, tartışmalı; devrim mücadelesinin tüm cephelerinde iki kat daha fazla sorumluluk, risk almalı"dır.

1980'lerin sonunda, Türkiye solunda cinsiyetçilik üzerine bir sorgulama süreci başladığı ve bu sürecin de olumlu sonuçlar verdiği söylenebilir.[8] Feminizmin eleştirilerinin görmezden gelinemeyecek kadar güçlü olduğu bir dönemde Sol, feminist talepleri belli bir alana hapsederek etkisiz kılmaya çalışmaktadır. Solun jakobenist-politikist kanadının "kadın sorununu" sosyalizm ile eklemleyebilmek bir yana yeni stratejilerle geleneksel yaklaşımını sürdürmektedir. Demokrat-katılımcı kanat ise, önemli sorunlarla karşılaşmakla birlikte, cinsiyetçilikten sıyrılmak konusunda daha çok mesafe kat etmiştir. ÖDP olumlu ayrımcılık uygulamalarıyla, özel alan dahil kadınlara yönelik şiddeti sorunsallaştırmasıyla, siyasette kadınların önünü açmak için çabalayan örgütlerin başında gelir. Ama ÖDP de henüz geleneksel yaklaşımlardan kendisini tamamen kurtaramamıştır.[9] Örneğin 1990'ların başında, ÖDP'nin öncülü SBP (Sosyalist birlik Partisi) girişiminin sözcüsü olan Oral Çalışlar, *Cumhuriyet* gazetesinin, 'nasıl bir sosyalizm?' sorusuna, 'erkeksi olmayan bir sosyalizm' yanıtını verir. Çalışlar'ın bu yanıtı, parti kurucuları içinde müthiş bir tepki görür. "İşte dediler 'sen ibne sosyalizmini savunuyorsun, karı sosyalizmini savunuyorsun, halk bizi tutmaz, böyle açıklamalar yapma'" (Yıldırım/Meryem, 1997: 24). Tüm olumlu gelişmelere rağmen ÖDP'de kadınlar hâlâ "davet edilendir."[10] Necla Akgökçe ÖDP'nin kuruluş

8 Bu olumlu sonuçların trajedileri su yüzüne çıkarabileceğini gösteren bir olaya Ertuğrul Kürkçü tanıklık etmiştir. Kürkçü Avrupa'da sürgünde olan ve Sol'da kadın sorunu konusunda dönüşüm için yazılar yazan bir arkadaşına konuk olur. Sohbet sırasında, Kürkçü'nün "erkek feminist teorisyen" olarak nitelendirdiği arkadaşı ortaya, 'İşte biz eskiden böyle şeyler ortaya koyduk. Fakat şimdi bu eleştirilerimizle yeni bir dönem açıldı. İşte geliştiriyoruz hareketimizi' demiş. Eşi ise, 'iyi ama senin on yıl önce eteğimin boyu yüzünden bana yaptığın hakaretlerden ötürü benim içimde açılan yarayı kim tamir edecek? Ben onunla yaşamaya devam ediyorum' yanıtını vermiş. (Yıldırım/Meryem, 1997: 24).

9 ÖDP'nin hanesine yazılan olumlulukların pratikteki sonuçlarını değerlendiren Düzkan, ÖDP'nin, "kadınların toplumsal devrim için yapabileceklerinin önündeki toplumsal engelleri kaldırmak konusunda solun diğer kesimlerine göre ciddi bir üstünlüğünün olmadığını savunur (Düzkan, 1999: 24).

10 "Özgürlük ve Dayanışma Partisi kuruluş sürecinde bir bileşen ve toplumun ezilen bir kesimi olarak kadınlar ve feministler de davet edildi." (Bireşim, tarihsiz: 47). ÖDP'nin en kalabalık bileşeni olan Devrimci Yol kökenlilerin, ÖDP'nin 1997'deki kongresi için çıkardığı '*Bir Adım Daha*' broşürü ürkek cinsiyetçiliğin nasıl olabileceğini sergilemektedir. Öncelikle feminist hareket üzerine çeşitli saptamalar

sürecinde kadınların yer almadığını belirtir: "Toplantılarda kadınların tahta sandalyelerde oturup söylenenleri dinlemeleri, kürsüden atılan erkeksi nutuklara diş gıcırdatmaları, ara sıra baş sallamaları veya kulislerde yakınlarındakilere fikir beyanında bulunmaları, onların sürece katıldığı anlamına gelmez"(Bostancıoğlu vd., 1996: 381).

Türkiye solunun geçmişine göre önemli bir mesafe kat ettiğini söyleyebileceğimiz demokratik-katılımcı siyasal kültürü benimseyenlerin kadına bakışında ise ne kadar yol aldıkları Necla Akgökçe ile benzer bir deneyimi paylaşan Zehra Başar'ın makalesinde görülebilir:

"Gerçekten şaşırtıcı; 'Yeni bir sol kültür yaratalım. Kendimizi değiştirelim. Kadınların söyleyecek çok şeyi var' dendiğinde, 'Bitirelim şu konuşmaları da asıl meselemize dönelim, zaman kaybediyoruz. Şimdi sosyalistlerin birliği var gündemde' diyerek kendi aralarındaki tartışmalara boğulabiliyorlar. (...) Ve sosyalist kadınların neden uzak durdukları, sayılarının neden bu denli az ve sosyalistlerden umutsuz olduklarını hiç düşündüler mi, tartıştılar mı? Kaba bir cinsiyetçilik yaklaşımının kadınların uzak durması sorusuna yanıt olamayacağını anlayabildiler mi? Sosyalist harekette kendilerini *hizmetli* konumunda görmüş ve bunu yaşamış olan kadınların, feminizmle kendilerini çözmeye başladıktan sonra, sosyalizm adına yapılanların, şu an yaşadıklarına ve yaşamak istediklerine ters düştüğünü fark edebildiler mi? (...) Gerçekten şaşırtıcı; sosyalizm adına olsa bile 'erkek' olmak *istemeyen*, kapalı kapılar ardında yaşamak *istemeyen*, başkaları adına kararlar almak *istemeyen* ve 'Her şey bugünden başlar; Devrim de bugünden başlar' diyen, 'Yarın Değil Şimdi!'yi savunan kadınların hâlâ kendilerini kabul edileceğini savunuyorlar." (Başar, 1990: 61)

Jakobenist-politikist örgütlerde kadınların hane dışına çıkıp kamusal yaşama katılmaları hâlâ önemli bir sorun olduğu söylenebilir. Örneğin, *Kurtuluş* dergisi, yeterince 'devrimci' bulmadığı ÖDP İstanbul Büyükşehir Belediye Başkan adayı Vicdan Baykara'ya "Sen en iyisi evinde otur" çağrısını yapabilmektedir. (BDY Kurtuluş, 1999: 37)

Kadınların geleneksel cinsiyete dayalı işbölümü dışında Türkiye solunun özellikle de jakobenist-politikist kanadın içinde yer almasının, kadınların kimliklerini ve bu kimliğin kaynaklık ettiği taleplerini "o büyük güne" kadar bastırmalarına bağlı olduğu açıktır. Üyelerinin gündelik yaşamlarını denetim altında tutma görevini üstlenen jakobenist-politikist örgütler varolduğu sürece de bunun böyle olacağı söylenebilir. 1999 yılının Mart ayının ortalarında girdiği çatışmada öldürülen TİKKO'nun ilk kadın gerilla komutanı Ayfer Celep'in ardından yazılan bir yazıda, sola yöneltilen cinsiyetçilik eleştirilerinin ciddiye alındığını görülebilir; gerilla kadın erkeğe tabi bir kadın değildir.

---

yapılır: Feminist hareket özel alana sıkışmış ve sönümlenmiştir. Feminizmin yeniden yükselişe geçmesi Türkiye'nin diğer sorunlarına yönelmesiyle, ÖDP içinde siyaset yapmasına bağlıdır. ÖDP'de de her istediklerini yapamazlar: "Kadınların ÖDP'de kendilerine dair söyleyecekleri ÖDP'nin program ve tüzüğüyle sınırlıdır." (age: 51).

Ama Berktay'ın da belirttiği gibi, 'kurallarını erkeğin koyduğu ve yürüttüğü bir oluşum'a tabiiyet önceki erkeğe tabilik konumunun yerini almış görünüyor: her şeyin üzerinde olan partinin, özel alanı da kapsamaya çalışmaktadır. Kendilerinin otuz yıldır gerilla savaşı verdiğini öne süren bir örgütün, daha yeni bir kadın komutana sahip olması kadınların karar mekanizmalarından dışlandığının bir göstergesidir. *"Tüm ilişkilerinde, üzerine basarak belirtmek istiyorum, sevgi ilişkinde de erkeğe tabi bir kadın değil, devrimci bir kadın oldun.* Ve parti değerleri, parti görevleri, her zaman her şeyin üzerinde geldi senin için. Yine üzerine basa basa belirtmek gerekiyor, kadının erkeğe bağlı olduğu, tabi olduğu toplumumuzda, *özellikle sevgi ilişkilerini özel yaşam olarak algılayanlara, bizim için özel yaşam denen bir tarzın olmadığı, devrimci-Partili yaşam tarzının her şeyin üstünde olduğunu bizzat pratiğinle kavratanlardan oldun.*" (*Özgür Gelecek*, 1999: 14) Aynı yazıdan, Ayfer'in bir sevgilisinin olduğunu, ama her şeyin herkesin, dolayısıyla partinin gözetiminde ve denetiminde olduğunu öğreniyoruz.

8 Mart Emekçi Kadınlar Günü/8 Mart Dünya Kadınlar Günü

1999 yılında 8 Mart günü dolayısıyla tüm sol dergiler sayfalarında 8 Mart'a ve kadın sorununa ilişkin yazılara yer verdiler. Bunlara bir bütün olarak baktığımızda, bir çok ortak nokta belirlenebilir. Hatta söyleşiler dışında hepsinin aynı yazarın elinden çıktığı bile düşünülebilir. Bu konudaki yazıların ortak noktalardan biri bu yazıların dergilerin arka sayfalarına atılmış olmasıdır. Abdullah Öcalan'ın yakalanması gibi önemli bir olayın gündemdeki önceliği bunun nedeni olarak gösterilebilir. Ama geçmiş yıllarda da durum farklı değildir. Diğer bir ortak nokta ise, 8 Mart'ın Dünya Kadınlar Günü değil, Emekçi Kadınlar Günü olduğunu kanıtlama çabasıdır. *Özgür Gelecek* dergisinde konuyla ilgili söyleşilerin sunuş yazısı, emekçi kadınların kimliğinin betimlenmesiyle başlar: "*8 Mart*, insanca yaşam için verilen onurlu mücadelede feda olmanın bedel ödemenin bilince çıkarıldığı gün. *8 Mart*, kendi kabuğunu kıran, artık dört duvar arasından çıkan ve kavgada erkek emekçilerle omuz omuza yer alan emekçi kadının günü. (...) 8 Mart her sınıftan kadınların değil, emekçi kadınların günüdür." (*Özgür Gelecek*, 1999: 14)

Alıntıdan da görülebileceği gibi, belirtilmeyen bir ötekinin varlığı açıktır: başkaldırmayan, erkeklerle omuz omuza mücadele etmeyen, hatta 'onursuz' kadınlar. 8 Mart, Türkiye solunun jakobenist-politikist kanadına göre, komünist olmayan, ('kadınlar' sözcüğüne eşlik eden iyelik ekine bakacak olursak da) onlara ait olmayan kadınların günü değil. Söyleşi yapılan kadınlardan ikisi de benzer bir tutumu sergiler; burjuva kadınlara 8 Mart kaptırılmayacaktır, Tansu Çiller ile kendileri bir değildir ve hatta onlar kadın bile değildir. (*Özgür Gelecek*, 1999b: 36) Yine aynı yerde, Ayşegül İldal, "kokteyllerde kutlamak olmaz, grev çadırlarında, alanlarda kutlanmalı" derken benzer bir kadın kimliği vurgulasa da 8 Mart'ı emekçi kadınlarla sınırlamıyor, 'mücadele

eden' [erkeklerin de] herkesin günü olduğunu öne sürüyor. (*Özgür Gelecek*, 1999b: 36)

Burada ele alınan, jakobenist-politikist kanadın dergilerindeki yazıların çoğu öncelikle 8 Mart'ı ele alır. 8 Mart, Emekçi Kadınların Günü (yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi, sosyalist kadınların günü) olarak kurgulandığından olsa gerek, kadınların kamusal alanda (fabrikada, işkencede vb.) yaşadıkları sorunlar sıralandığı; hane içinde ve onun uzantısı olarak çalışma mekanlarında cinsiyete dayalı geleneksel işbölümüne hemen hemen hiç vurgu yapılmadığı gözlenebilir.[11] Tek istisnası, kendisiyle söyleşi yapılan bir kadın deri işçisi, hane içindeki sorunları sıraladıktan sonra: "İşyerinde de kadınlara hep ikinci sınıf gözüyle bakılıyor. Mesela fabrikalarda erkek işçiler makinelerin önünü süpürmez. Kadınlar süpürür. Niye? Siz kirletiyorsunuz. Bayanların eli daha yatkınmış. Ben bunları çok yaşadım. Çalıştığım fabrikayı üç ay ben süpürdüm." (*Özgür Gelecek*, 1999b: 36)

Söz konusu yazılarda, tek bir cümleyle olsun aile içi şiddetten bahseden tek bir yazının bile yayınlanmamış olması düşündürücüdür. Cinsel şiddet işkencehanelerde vardır. ." (*Özgür Gelecek*, 1999c: 36) Kadınların kamusal ve özel alanlarda karşı karşıya olduğu sorunlara çözüm önerileri bu dergilerin sayfalarında yer almaz.[12] Dolayısıyla bu yazılarda, 'birlikte omuz omuza mücadele edilen' erkeklerin bu konuda neler yapabileceğine ilişkin önerilere rastlamak da olası değildir. Şüphesiz sorunlar vardır, sorunların çözümü ise geleneksel ahlaka havale edilir ya da kadınların kendilerine. (Halkın Günlüğü, 1999: 17)

11 Bu durumun en çarpıcı örneklerinden biri *Yeni Bir Dünya İçin ÇAĞRI* dergisinin Mart sayısında karşımıza çıkıyor. 8 Mart'a ilişkin iki tam sayfalık yazıda hane içinde kapatılmış kadınlara ilişkin tek bir cümle yer alıyor. "Kaldı ki, kadınların önemli bir bölümü 'ücretsiz aile işçisi' konumundadır (age, 1999: 12).

12 Kimi çözüm önerilerine burada yer vermeyi uygun buldum: "Bugün özgürlüğünü koparıp alma mücadelesi, özellikle Türk işçi, emekçi ve genç kadınları için, Kürdistan devrimini Batı'da da devam ettirmek ve başlayan devrim yangınının alevlerini harlandırmaktan geçer," (*Yaşam ve Politika*, 1999: 3). "Kadının kendi insanlık onuruna sahip çıkabilmesi, tüm pisliklerin ürediği kapitalist sisteme karşı mücadele etmesinde ve insanca yaşayacağı bir toplumsal sistem olan sosyalizm için devrimci sınıf mücadelesinde yerini almasıyla olanaklıdır. Yaşamın bütün alanlarında, evde, tarlada, hizmet sektöründe, üretimde çalışan kadınların gerçek kurtuluşu ve özgürleşmesi işçi sınıfının kurtuluşuna bağlanmıştır." (*Kızıl Bayrak*, 1999: 28) ya da "Devrim programımızda emekçi kadının kurtuluşunun nasıl olacağı çözüme kavuşturulmuştur. Bütün temel problemler gibi, emekçi kadının da karşı karşıya kaldığı aşağılık ortamdan kurtulması, soruna kaynaklık eden sistemin değişmesiyle mümkündür. Yani demokrasi sorununun çözümü gibi, kadın sorununun çözüme kavuşturulması da esasen proletaryanın önderlik edeceği devrimle mümkün olacaktır,"(*Halkın Günlüğü*, 1999: 16) gibi çözümü belirsiz bir geleceğe erteleyen çözüm önerileri de yok değildir. *Halkın Günlüğü* dergisindeki yazının devamında, "Nasıl ki sorunu yalnızca 8 Mart'tan 8 Mart'a 'hatırlamak' kavrayışsızlıksa, soruna programsal anlamda doğruları ifade ederek, günün gereklerine uygun pratikler dahilinde yaklaşmayıp, sorunu devrim sorununa havale etmek de bir o kadar ahmaklık anlamına gelecektir." denmesine rağmen, üretilen çözüm önerisi, kadınları mücadeleye kazandırıp 'özgürleştirmekten' ibarettir. Aynı yazıda devrimci kadınları kişilik parçalanmasına sürükleyecek (patriarşininkinden hiç de farklı olmayan) öneriler yer almaktadır. Bunlara metnin akışı içinde deyinilecektir.

Sendikaların 8 Mart'ın anma programı ile ilgili olarak *Özgür Gelecek* dergisinin erkek bir sendikacıyla söyleşi yapmasının üzerinde durmasak bile, sendikacının söyledikleri oldukça ilgi çekicidir. Bu söyleşi, sosyalist bir sendikacının temsil ettiği insanlara elitist/eril bakışına iyi bir örnektir: "8 Mart'ta bütün kitleyi katmak için bir düğün salonu kiralayıp oraya bütün kadınların getirilmesi, onlara yönelik sendikamızın folklor çalışması, kadınlarla ilgili etkinlik, kadın sorunlarıyla ilgili bilgi verilmesi ve çeşitli konuşmalar yapılacaktır." (*Özgür Gelecek*, 1999d: 38) Kadınların/ kitlenin edilgenliği dikkat çekicidir.

Jakobenist-politikist tarzı benimseyen örgütlerin tamamı, kadınların 'cinsel, sınıfsal ve ulusal sömürünün' mağdurları olduğunu (Mao'nun değişiyle "kadınlar sırtlarında dört dağı taşırlar"), özgürleşmelerinin toplumsal kurtuluş mücadelesine katılmalarına bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Hatta *Kızıl Bayrak* dergisi, mücadeleye katılmayan kadının adının olmadığı, katıldıktan sonra da adının 'özgürlük' olacağını öne sürer.[13]

Ayşegül Devecioğlu'nun "Kadın Hareketi Üzerine Bazı Düşünceler" başlıklı makalesinden yaptığım uzun alıntıda da vurgulandığı gibi, sosyalist harekette 'politik alan ve özel hayatın birbirinden farklı algılanmasının'(Devecioğlu, 1990: 51) yol açtığı sorunların bir bütün olarak sosyalist hareketin 8 Mart'a ve feminist harekete bakışını şekillendirdiği öne sürülebilir. Bu nedenle 'alanı burjuva feministlerine kaptırmayalım' çağrıları[14] yapılır; 8 Mart salt emekçi kadınların günü olarak nitelendirilerek etrafı çitle çevrilip korumaya alınır; yine bu nedenle 'cinsel sömürü' ıskalanıp sınıfsal ve ulusal sömürü ön plana çıkarılır.

8 Mart dolayısıyla 'alanlara, özgürleşmeye' çağrıları yapan Türkiye solunun jakobenist-politikist kanadının, kadınların hane içinde yaşadıkları sorunları görmezden geldiklerini daha önce de vurgulandı. Bu nedenle 8 Mart'tan 8 Mart'a hatırladığı kadınların haneye kapatılmışlıklarını çözmek gibi bir kaygısı olmayan jakobenist-politikist tarzı benimseyen parti ve örgütler, kadınları siyasal anlamda toplumsallaştıramamaktadır. Bununla birlikte, 8 Mart'ı 'devletin/ feministlerin içini boşaltma' çabalarına karşı, 8 Mart'ı emekçi kadınlarla (daha doğrusu sosyalist kadınlarla) sınırlamaları solun kitleselleşmesinin ve marjinallikten kurtulmasının önündeki engeldir.

13 "Onun adı henüz yok. Adı olmayan milyonlarca işçi kadından biri. Adı yok, çünkü henüz kavgayı seçmedi. (...) En büyük öğretmeni olmuştur bu direniş. Proletarya sosyalizmi için katılır parti saflarına, kavgaya atılır ve adı olur: Özgürlük." (*Kızıl Bayrak*, 1999: 13).

14 "Bugün burjuva feministlerin geldiği nokta, kendi ifadesiyle 'kadın çalışmaları' adlı yeni alan aracılığıyla düşünce yapılarını, ekolojik/anti-nükleer akımlar aracılığıyla da doğal ve siyasal çevreyi geliştirmek, yani burjuva partilerin bir uzantısı haline gelmektedir. Tüm bunlardan ötürü şu ya da bu sebeple boş bırakılan *bu alanı feministlerin doldurmasına göz yummak* demek, artık bu düzen içinde dahi işçi ve emekçi kadınlara bir şey vaat edemez hale gelmiş feminizmi kutsamak demektir, kadınların köleliğine gözleri kapamak demektir." (abç) Bu makalede kısa bir feminizm tarihi yer almaktadır. Ama önemli çarpıtmalarla birlikte, (*Yaşam ve Politika,* 199: 3).

Kutsal Ailenin Keşfi

Komünist Manifesto'da Marx ve Engels iki tür aile olduğunu belirtir. Onlara göre, proleter aile, kapitalizmin gelişmesine koşut olarak kadın ve çocukların üretim sürecine katılması ile birlikte sönümlenmektedir. Burjuva aile ise, özel mülkiyetin sürekliliğini amaçladığından, özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla birlikte o da sönümlenecektir. *Manifesto*'dan bu yana Marksist kuramın aileye bakışında önemli gelişmeler olduğu söylenebilir. Marksist kuramcılar, ailenin "kadın emeğinin erkekler tarafından denetlenmesinin ve bu emeğe el koymanın ayrıcalıklı mekanı olduğunu"' ortaya koydular. (Nesrin Tura, 1998: 128) Faşizmin yükselişinin ardından, ailenin toplumsallaşmadaki rolünü sorgulayan kuramcılar hızla arttı. Althusser, devletin ideolojik aygıtlarının arasında aileye de yer vermiştir. Marksist kuramın aileye olumlu değerler yüklemesi beklenemez. Buna karşılık burada, Türkiye solunun aileyi olumlayıp yeniden ürettiği öne sürülecektir.

Aile konusunda önemli bir kırılma, Sovyet Devrimi'nin ardından yaşandı. Sovyetler Birliği'nde 1918'de çıkarılan seküler aile yasasıyla eşler yasal olarak eşit hale geliyordu. Aynı yasayla, kadınların eşlerinin ikametgahında yaşama zorunluluğu ve işe girmede eşlerinin izni koşulu kaldırılmıştı. Evlenmek artık basit bir kayıt işleminden ibaretti ve eşler kendi soyadlarını koruma hakkına sahipti. Evlilik dışı doğan çocuklar, evlilik içinde doğmuş çocuklarla eşit haklara kavuşuyor, kadın başkasıyla evli olduğunda dahi babasının kaydına geçiriliyorlardı. Eşlerin rızası olduğunda boşanmak için mahkemeye baş vurmak gerekmiyordu; mahkeme kararı yalnızca eşlerden birinin boşanmak istediği durumda gerekliydi. 1919'da Komünist Partisi kadınların toplumsal yaşama katılmasının önündeki engelleri kaldırmak için (toplu yemekhaneler, kreşler, çamaşırhaneler gibi), bir dizi önlemi programına aldı. 1920'de kürtaj yasallaşmış ve eşcinsellik suç olmaktan çıkarılmıştı. Lakin, sürecin tersine dönmesi ve ailenin restorasyonu için çok beklemek gerekmedi. 1934'de eşcinsellik yeniden suç olarak tanımlandı. 1936'da kürtaj yasaklandı. Anayasa'da 'analık değerlerini alçaltma' olarak değerlendirilen kürtaj, devlete karşı işlenmiş bir suç olarak tanımlandı. 1944'de çıkan bir kararnamede, sadece resmi kayıtlara geçmiş birlikteliklerin evlilik sayılacağı ilan ediliyor, boşanma pahalı ve zahmetli bir iş haline geliyor ve evlilik dışı çocukların statüsü geriye döndürülüyordu: Artık evlilik dışı çocukların babalarının, çocuklarına karşı bir sorumluluğu yoktu. Ev işlerinin toplumsallaştırılması da aynı kaderi paylaştı. (Savran, 1998: 26-27)

Ailenin devrim sonrası sönümleneceği iddiasının yerini, ailenin ortadan kaldırılamayacağının gizli itirafına bıraktığı söylenebilir. Devrimin yaşanmadığı ülkelerdeki sosyalistler ise, gündelik yaşamlarını, kaldıkları yerden sürdürdüler. Evlilikten daha beter olduğu düşünülen bir olgunun (bireyin) varlığı evliliği savunulması gereken bir kuruma dönüştürmüştü. Bir kez daha, sınırları zorlamak yerine geleneklere

yaslanmak ağır bastı. Aile kutsandı.[15] Devrimcilerin kurduğu aile ile geleneksel aile arasında iki temel farklılığın olduğu söylenebilir: Farklılıkların ilki, birlikteliğin (ailenin) başlamasına ve son verilmesine karar verecek olan devlet değil, örgüttür. İkincisi ise, birliktelikler burjuva değil, "proleter" olmalıydı. Burjuva aile özel mülkiyetin sürdürülmesinin bir aracıydı, proleter aile ise farklıydı çünkü o aşka dayanıyordu. Aşkın yüceltilmesi oldukça dramatik sonuçlarıyla birlikte sosyalistlerin ilişkilerini belirlemeye başladı. Yüceltilen değerlerin (kaosa karşı düzen,[16] fedakarlık, yaşamın zorluklarını paylaşma, sevgi ve saygıyı emek harcayarak büyütme gibi) kadınların özel alana kapatılmışlıklarına boyun eğmeleri için önlerine sunulan bir ideolojinin parçası olduğu ise görmezden gelindi.

Ailenin yüceltilmesi ile birlikteliklerin başlaması ve sürmesi konusunda devletin otoritesinin yerini örgütünkinin almasının sayısız örneği, bugün solcuların anlatımlarında bulunabilir. Çiftler örgütün denetiminde olmayan ilişkilerini örgütten gizlemeye çalıştı. Tıpkı babalarından gizlemeye çalıştıkları gibi (Berktay, 1998: 124). Burada bu örneklerden üçüne yer verildi:

1967 yılında, Müfit Özdeş ve kendisi gibi ODTÜ Sosyalist Fikir Klubü'nün yönetim kuruluna üye olan bir arkadaşı, sevgilileri ile aynı evi paylaştıklarından dolayı yönetim kurulu toplantısına konu olurlar. Yönetim kurulunu oluşturan yedi kişiden Özdeş ve arkadaşı, toplantının konusu olduklarından oy kullanmazlar, geriye kalanlardan bir tek Sinan Cemgil lehte oy kullanır. Çoğunluk oyuyla *"ya evlenin ya da ayrılın"* kararı çıkar. Özdeş ve sevgilisi evlenir diğer çift ayrılır (Tayla/Şimşek, 1987: 53).

1971 yılında hapishaneden çıkan biri, "çalışma yapmak" için bir köye gider. Birkaç ay sonra gittiği köyden gelen habere göre, köyden bir kızı sevmiş ve evlenmek istemektedir. "Ama kendisi çevrede öyle bir hava yaratmıştı ki, en başta köylüler büyük hayal kırıklığı içine girdi. Nasıl olurdu da, bir Tanrı gibi gördükleri bu insan, evlilik gibi sıradan bir davranış içine girerdi? Bu insan bütün hayatının kendilerine adamamış mıydı? Köydeki bütün kızların 'bacısı' olduğunu, kendisinin devrimle evli olduğunu söylemiyor muydu? Peki nereden çıkmıştı şimdi bu evlilik fikri?" Köylülerin bu kişiye saygılarını yitirmeleri üzerine örgüt yönetimi evlenmesine karşı çıkar. Evlilik yasaklamaya rağmen gerçekleşince de, örgütten bu kişi hakkında "vur emri" çıkarılır. Daha sonra bu emir yumuşatılarak "hareketten atılmaya" dönüştürülür.[17]

---

15 "Burada devrimci baba ve analarıyla gerekli diyalogu kuramayan, en önemli örgüt olan aile kolektifi içindeki yerini ve rolünü çeşitli sebeplerle ve toyluklardan ötürü göremeyen kimi genç arkadaşlara ..." (Öztürk,1997: 134)

16 Şebnem Atılgan'ın Sıdıka Su ile yaptığı söyleşide, solun evliliğe bakışının tipik bir örneğini (geleneksel evlilik anlayışından hiç de farklı olmayan bir örneğini) veriyor. "Behice Boran bir gün bana 'düşünebilir misin' demişti; 'böyle bir düzensizlik içinde bir düzen bekliyoruz evlilikten." (Atılgan, 1998: 11)

17 aktaran Cemal Şener, (Tayla/ Şimşek 1987: 48).

Evliliğin kutsanmasının sonucu birden fazla evlilik yapmış olmak, bir kişinin devrimci ahlaktan yoksun olduğunun bir kanıtı olarak görülürdü. "Örneğin, Doğu Perinçek'in 'iki kez evlilik yaptığını' söylemek bizim tabanı (Cemal Şener'in üyesi olduğu örgütün tabanını) rahatlatırdı." (Tayla/ Şimşek 1987: 48).

Aşkın yüceltilmesinin dramatik/komik sonuçlarından biri Doğan Akhanlı'nın *Denizi Beklerken* romanında bulunabilir: Romanda, Saime adlı bir kadın, romanın baş karakterlerinden biri olan Demiralp ile birlikte olmak istediğini söyler. Demiralp, "sana aşık değilim" sözleriyle Saime'yi reddeder. Saime bunun üzerine: "Moloz! Buldun bir yarık, yap işte! Senden aşık olmanı bekleyen mi var?" der. (Akhanlı, 1998: 102) Aynı romanda Demiralp, Sibel adında bir devrimci kadına aşıktır. Sibel'e açılması tam üç yıl alır. Açıldığında da Demiralp'e aşık olan ve Demiralp'in açılmasını bekleyen Sibel, bu kadar süre açılmayı beklediğinden dolayı Demiralp'ten intikam alır. Demiralp'e karşı aynı duyguları beslemediğini ileri sürer. Demiralp özür diler ve okulunu bırakarak memleketi Ünye'ye gider. Bir süre ayrı kalırlar. Sibel Demiralp'in gönlünü almak ve onunla birlikte olmak için gittiği Ünye'de, Demiralp'in ölüm haberiyle karşılanır.

Akhanlı'nın romanının bir başka karakteri olan Yusuf ise, diğer sosyalistlerden yaptığı okumalar ve empatisi sayesinde farklılaşmıştır: "İlk cinsel deneyimlerini, hem de aşık olmadan, bir anlık zaaf yüzünden, yüzleri kızararak anlatan kız arkadaşlarına karşı hoşgörüsünü rastlantıyla okuduğu Rosa Lüksemburg biyografisine borçluydu. 'Almanlar için doğru olan bizim için niçin tabu oluyor ki...'" (Akhanlı, 1998: 231)

Erkek ve kadın militanlar için idealler ile karşı cins arasında seçim yapmak zorunda kaldıklarında hangisini seçmeleri gerektiği konusu aşkın yüceltilmesinin önemli bir ipucunu verir. Atilla Tokatlı'nın *Devrimcinin Ölümü* adlı romanında sorulduğu gibi, 'bir arada yürüyebilir mi iki özveri tarzı?' sorusuna militanların, yine aynı romanda olduğu gibi, "devrim" aşkını tercih etmelerini sağladığı öne sürülebilir (Tokatlı, 1987: 92). Yare beyaz gelinlik giydirilmesi, vatana kızıl gelinlik giydirilmesinden sonraya kalır.[18]

Onun Bunun Kadınları

Murat Belge *Türkiye Dünyanın Neresinde?* adlı kitabında Türkiye'nin siyasal kültürünü ele aldığı bölümde tartışma kültürünün öğelerini betimlemektedir: "Türkiye'de yalnız siyasi değil, her türlü tartışmada, karşı tarafı *fiziksel değil ama manevi anlamda imha etmeye yönelik bir şiddet ve saldırganlık* geleneksel olarak vardır. Siyasette her türlü karalamaya alışmışızdır ve bu karalamalar varolan toplumsal önyargılara, şovenizme, gelenekçiliğe, taşralılığa kısacası Türkiye'nin kültür hayatının bütün yetersizliklerine dalkavukluk eden bir hava ve üslupla yerine getirilir." (Belge, 1989: 93)

18 "Beyaz Gelinlik", anonim marş, seslendirenler arasında Ali Asker, Grup Yorum ve Sevinç Eratalay sayılabilir.

Benzer bir biçimde, Yıldırım Türker de, "düşmanı kirletme, aşağılama amaçlandığında bunun hâlâ kadınların üstünden yapıldığını" (Türker, 1999: 3) vurguluyor. Türkiye Solu da bu karalama kültürünün dışında değildir. Cinsiyetçilik açısından baktığımızda "düşmanı kirletmenin kadınlar (ve eşcinseller) üzerinden" yapılışına sayısız örnek bulabiliriz. Burada sadece birine yer vermenin yeterli olacağını düşünüyorum.

Adnan Özdemir'in "Kımıl ve Süne Türkleri" adlı "mizah" yazısında, "Anadolu'nun herhangi bir köyüne gitseler, büyük ihtimalle tecavüze uğrama tehlikesine maruz kalacak kadar 'bakımlı' bir sürü değerli yazarımıza" devlet yönetimi teslim edildiğinde ne yapacakları ele alınır. 'Aise Sarman'nın [kastedilen Hürriyet'in yazarlarından Ayşe Arman olabilir.] yapacaklarına gelince: "Haydar Dümen yakalanıp idam edilir ve sloganı 'Boy işlevden daha önemlidir!' olan yeni bir dönem başlardı. Herhalde ilk yapacağı işlerden biri, her ile ve ilçeye cinsel özgürlükleri geliştirmek üzere birer libido fabrikası açmak olurdu. Yaşantının hiçbir alanında cinselliği unutmamak için bütün yemek ve çalışma sandalyeleri kendiliğinden, dildolu olurdu. Sokaktaki elektrik direkleri ani krizlerde kullanılmak üzere, dildolu imal edilirdi. Şarkılar değişirdi, 'Orada bir dildo var dolapta...' Herkes aşırı dildolanma sonucu, sağa sola kalça hareketleriyle yürümeye başlayacağından, memleket toprakları Akdeniz Karadeniz arasında kırıtmaya, kayık gibi sallanmaya başlardı. Oramıza, buramıza deniz suyu sıçrardı. Eşek, kutsal hayvan ilan edilirdi. Eşek Üretme Çiftlikleri'nde yetiştirilen on binlerce eşek şehirlere salınırdı, her gördüğümüzde de bu hayvanlara selam vermek zorunda kalırdık." (Özdemir, 1999: 12)

Üçüncü Cinsle Olan İlişkiler

Cinsiyetçiliğin önemli bir görünümü eşcinsellere karşı aldığı tutumdur. Eşcinseller heteroseksizmin dışına çıktıklarından ve onun bir alternatifini oluşturduklarından dolayı cinsiyetçi ideolojinin hedefidir. Cinsiyetçi söylem eşcinselleri toplumdışı yaratıklar; tedavi edilmesi gereken hastalar olarak konumlandırır.

Son yıllara dek Türkiye solunun önemli bir kısmının eşcinsellere bakışının bu anlayıştan farklı olduğu söylenemez. Eşcinsel olduğundan şüphe edilenler görüldükleri yerde dövülür[19], parti saflarından atılır (Küçük İskender, 1999: 9). Radikal Partililerin Aralık 1986 yılında yaptıkları basın açıklaması Türkiye solunun cinsiyetçiliğinin özeti niteliğindedir: "Türkiye'de ortaya çıkan sol, kontrolü altına aldığı yerlerde gençler arasındaki doğal birlikteliği yasaklayarak, devrimci ahlak zabıtaları kurarak, işçi sınıfının savaşını zayıflatmasın diye 'aile'yi kutsayıp kadınların eşitlik mücadelesini örtbas ederek

19 12 Eylül öncesinde Murathan Mungan eşcinsel olduğundan kuşkulanan Devrimci Yolcular'ca dövülür. (*Öküz*, 1999: 11).

ve eşcinselleri dayak ve hakaretlerle baskı altında tutarak gerçekte nasıl dört başı mamur bir faşizm olduğunu ortaya koymuş bir soldur." (*Yeni Gündem*, 1986: 30-31). Eleştirinin ağırlığı hemen fark edilir. Bununla birlikte, döneme ilişkin biyografiler ve otobiyografiler bu eleştirileri doğrular niteliktedir.

3-6 Şubat 1999 tarihleri arasında *Cumhuriyet* gazetesinde çıkan, Doğu Perinçek'in eşcinsellik üzerine cinsiyetçi yazı dizisi yayınlandı. İddiasının aksine hiçbir bilimsel dayanağı olmayan yazı dizisi öylesine cinsiyetçi bir yapıya sahiptir ki, Küçük İskender'in söz konusu yazı dizisini eleştirdiği makalesinin başlığı "Perinçekizm: Yeni Bir Cinsel Faşizm Dalgası"dır. Türkiye solunun jakobenist-politikist kanadının, sessiz kalarak (ki İşçi Partisi'nde yaprak kıpırdasa bu kanattan hemen bir yanıt geldiği söylenebilir) Doğu Perinçek'in görüşlerini onayladığı söylenebilir.

Bununla birlikte Türkiye Solu'nda eşcinsellere farklı yaklaşan hareketler de vardır. ÖDP, kurulduğu günden bu yana, diğer tüm muhalif toplumsal akımların yanı sıra eşcinselleri de ÖDP çatısı altında politika üretmeye çağırmaktadır. Eşcinsellerin ne ölçüde bu çağrıya yanıt verdikleri ise ayrı bir çalışmanın konusudur.

Halk Kadındır, Örgüt ise Erkek

Türkiye Solu'nda jakobenist-politikist tarzı benimseyenler, halkı edilgen, kendilerini ise etkin özneler olarak tanımladıklarından, verili siyasal kültür içinde bu tanımlamaya en uygun düşen metafor ise, kadın-erkek metaforu olduğundan, örgütlerin kendi etkinliklerini ele aldıkları yazılarda dölleyen (örgüt) erkek, döllenen (halk) kadın metaforuyla sık sık karşılaşılabilir:

"Tarzınız, yöneliminiz, bilinciniz Anadolu'nun toprağına, varoşun kalabalığına, göçün, göçmenin hasret rahmine binlerce tohum olarak saçıldı! (Eser, 1999: 12)

"Önder Savaş'ın dediği gibi, devrime cüret eden kadın, devrim doğuracaktır.(...) Çocuğumuzun adı devrim olacak!" (*Halkın Günlüğü*, 1999: 17)

"Direnişimiz, halk kitlelerine güven vermiş, halkımızın yüzünü devrime, devrimcilere döndürmüş, Türkiye'nin devrime gebe bir ülke olduğunu bir kez daha göstermiştir." (Okuyucu, 1998: 326)

Cinsiyetçilik konusunda Türkiye solunda kullanılan dil de önemli ipuçları vermektedir. Faşistlere hıncı olan "er"lerin cenk meydanına çağırıldığı;[20] faşizmin de avradının [Kazak Abdal'ın deyişine Timur Selçuk'un yaptığı ek-yn.] belleneceğinin duyurulduğu; "erkekçe ikrar etmek"ten (Yalçın, 1998: 26), "delikanlı olmak"tan (Bostancı vd., 1996: 152), "bileğine güvenen zaten bas bas bağırmaz" dan (Bostancı vd., 1996: 153), "üç buçuk attırmak"tan (Bostancı vd., 1996: 154) söz edilen bir dilin

20 Marşın aslı, "Bu meydanda cengimiz var/ Er olan meydana gelsin/Faşistlere hıncımız var/Devrimciler safa gelsin"

eril ya da cinsiyetçi olmadığını, bu söylemin varolduğu bir ortamda kadınlar ile erkeklerin eşitler olarak omuz omuza mücadele ettiğini öne sürmek güçtür.

Kısaca özetlecek olursak: Geleneklerin ve feodal değerlerin köklü olduğu bir ülkede, sosyalizmin özgürleştirici perspektifinin yerini kolayca "halkımızın" gelenekleri ve muhafazakarlığı almıştır. Fatmagül Berktay'ın dikkat çektiği nokta önemlidir: "Yalnız, halkımızın birçok anlayışının değiştirildiği ilan edilirken, nasıl olup da kadın konusundaki anlayışına 'saygı' göstermeye bu kadar teşne olduğu konusunda, kimse kafa yormuyor." (Berktay, 1998, 121)

Kaynakça:

Anonim Metinler:

Atılım Emekçi Kadın, (1999), " 'Mor İğne'yi Kendimize Batıralım'", 14, 1 Mayıs 1999.

BDY Kurtuluş, "Şehitler Üzerine Oy Hesapları Yapan Biri Daha: Vicdan Baykara" 22, 19 Mart 1999.

Bireşim, (tarihsiz), *Bir Adım Daha*, Ankara.

Halkın Günlüğü (1999), "8 Mart Cüretiyle Devrimci Savaşa-Özgürleşmeye" 38, 1-16 Mart 1999.

Kadın ve Ülke/Sosyalist İktidar Gazetesi Eki, Nisan1999.

Kızıl Bayrak, "Onlar Emekçi Kadının Mücadelesinde Yaşıyor!", 93, 6 Mart 1999.

Maya, (1999), "Anaların Öfkesi Katilleri Boğacak", 32, Şubat 1999.

Öküz, (1999), "Otuz İki Kısım Tekmili Birden Murathan Mungan", 61, Haziran 1999.

Özgür Gelecek, (1999a), "Bitiremeyecekler, Varolacağız ve And Olsun ki; Sizi Kavgamızda Yaşatacağız!" 141, 2-15 Nisan 1999.

Özgür Gelecek, (1999b), "Yaşamın Yaratıcısı Emekçi Kadınlar: Her Gün 8 Mart Olmalı" 139, 5-18 Mart 1999.

Özgür Gelecek, (1999c), "8 Mart Özgürleşen Kadın Platformu'yla Yaşanan Çoşku" 139, 5-18 Mart 1999.

Özgür Gelecek (1999d), "8 Mart'ı Özüne Uygun Kutlayacağız" 138, 19 Şubat-5 Mart 1999.

Proleter Halkın Birliği (1999), "Kaypakkaya ile Birlikte/25" 71, 15 Nisan 1999.

Yaşam ve Politika (1999), "8 Mart'tan Ötesi Özgürlük" 1, Mart 1999.

Yeni Bir Dünya İçin ÇAĞRI 21, Mart 1999.

Yeni Gündem, (1986), "Radikal Partide Huzursuzluk" 42, 21-27 Aralık 1986.

Yeni Gündem (1987), "Gülten Çayan, Ertuğrul Kürkçü, Orhan Savaşçı...Anlatıyor: THKP/C, THKO, Dev-Genç, 12 Mart", 53, 8-14 Mart 1987.

Diğer Metinler:
Akhanlı, Doğan, *Kayıp Denizler 1: Denizi Beklerken*, İstanbul, Belge, 1998.
Alpat, İnönü, *Popüler Türk Solu Sözlüğü*, İstanbul, Mayıs, 1998.
Atılgan, Şebnem, (1998), "Türküler ve Yasaklar", *Evrensel Pazar* 7, 8 Kasım 1998.
Başar Zehra, (1990), "Sosyalistlerin Tartışmaları ve Varolanın Ötesindeki Sosyalizm", Birikim, sayı:11, Mart 1990.
Belge, Murat, *Sosyalizm Türkiye ve Gelecek*, 2. Baskı, İstanbul, Birikim, 1989.
Berktay Fatmagül, (1995), "Türkiye Solunun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?", içinde, Şirin Tekeli (der), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, 3. Baskı, İstanbul, İletişim.
Berktay Fatmagül, (1998), *Kadın Olmak Yaşamak Yazmak*, Genişletilmiş 3. Baskı, İstanbul, Pencere.
Beşpınar, Mehdi, (1997),"En Uzun Koşuysa Türkiye'de Devrim Deniz Gezmiş Onun En Güzel Yüz Metresini Koştu", *Öküz* 36, Mayıs 1997 , s. 2.
Bostancıoğlu, Adnan, vd. (1996), *ÖDP Tartışmaları*, İstanbul, Alan.
Çamuroğlu, Reha, (1998), "Resmi İdeoloji ve Aleviler", *Birikim* 105-106, Ocak-Şubat 1998.
Devecioğlu, Ayşegül, (1990), "Kadın Hareketi Üzerine Bazı Düşünceler", *Birikim* 11, Mart 1990.
Düzkan, Ayşe, (1999), 'Kadınlar, Parti, Seçim...', *Kurtuluş TPD* 2, Nisan 1999, s. 24.
Eser, M. Ali, (1999), "Zirveleri Hedefleyen Zorlu Yürüyüş Etabının Şehitleri Ölümsüzdür", *Özgür Gelecek* 140, 19 Mart-1 Nisan 1999.
Hartmann Heidi, (1998), "Marksizm ve Feminizmin Mutsuz Evliliği: Daha İyiye Giden Bir Birleşmeye Doğru", çev.: Aytül Kantarcı, *Teori ve Politika* 13, Güz 1998.
Hikmet Nazım, (1974), *Kurtuluş Savaşı Destanı*, 2. baskı, Ankara, Bilgi, 1974.
Kadıoğlu, Ayşe, (1999), *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul, Metis.
Kınık Burhan, (1998), "Diğerleri Nerede?", *Evrensel Pazar* 7, 8 Kasım 1998.
Küçük İskender, (1999), "Perinçekizm: Yeni Bir Cinsel Faşizm Dalgası", *Öküz* 58, Mart 1999.
Okuyucu, Yasemin, (1998), *96 Ölüm Orucu: Ölümün Ufkunda Zafer*, İstanbul, Yar, 1998
Özdemir, Adnan, (1999), "Kımıl ve Süne Türkleri", *Sanal Ördek* 4, 29 Ocak 1999.
Öztürk, Sırrı, (1997), *12 Mart 1971'den Portreler III*, İstanbul, Sorun.
Savran, Gülnur, (1998), "Ekim Devrimi ve Kadınlar...", *V Özgürlük* 14, 15 Kasım 1998.
Tayla, Levent/Şimşek, Hüseyin, (1987), "Türk Solunda Kadın-Erkek İlişkileri: Devrimciler Yine Aşık", *Nokta* 45, 15 Kasım 1987.
Tokatlı, Atilla, (1987), *Devrimcinin Ölümü*, Ankara, Başak.
Tura Nesrin, (1998) "Manifesto'ya Rağmen Proleter Aile Nasıl Kurtuldu?", *Sınıf Bilinci*

21, Yaz 1998 , s. 128.
Türker, Yıldırım, (1999), "Onun Bunun Kadınları", *Radikal İKİ*, 7 Mart 1999.
Yalçın, M., "Güncel Politik Ortam ve Seçimler üzerine", *Özgürlük Dünyası* 93, Aralık 1998.
Yıldırım, Hacer / Meryem, Hatice, (1997), "Sol ve... ", *Öküz* 36, Mayıs 1997.
Zileli, Gün, (1998), *Bahar ve Tipi*, İstanbul, Telos.

İzdivâc

Hayatta kadının vazîfesi ve san'atı izdivâc etmek ve netîcesinde vâlide, ev kadını, zevcinin ruh-nevâz refîkası ve çocuklarının müşfik mürebbiyesi olmak ve beşerin teksîr ve tekâmülüne hidmet etmektir.

....

Erkeklerin medâr-ı iftihârı kuvve-i bedeniyye ve cesâret olmalıdır. Bilakis korkak, mütereddid; bedenen, fikren ve ahlâken sükût etmiş erkeklerden nefret ederler ve onlardan bir muhabbet ve câzibe duymazlar.

....

İzdivâc, hissiyât-ı âliyye ile cem'iyyet-i beşeriyyeye hidmet etmeyeceklere mesdûd ve memnû'dur.

[Muallim Şövalye] Hasan Bahri, *Kadınlara Mahsûs Penbe Kitab*, Dersaadet, 1919, ss. 12-13.

Türkçe Bâhnâmeler Hakkında Bir İnceleme

İlter UZEL

Bedii N. Şehsuvaroğlu (1914-1977)'nun 1961'de yayınladığı bir makale ile İslam Ansiklopedisi'ndeki "Bâhnâme" maddesi bir yana bırakılırsa tıp tarihimizin en az işlenmiş konularından birisinin "Bahnâme"ler olduğu görülür [1,2].

"Bâhnâme" kelimesi, "cinsî arzu", "şehvet" anlamına gelen Arapça "bâh" ile, Farsça "risâle" veya "kitapçık" anlamındaki "nâme" ile teşkil edilmiştir. Günümüz tıbbındaki cinsel sorunlarla ilgili konular, eski bilim sınıflandırmasında ayrı bir başlıkta ele alınmıştı. İşlenen konuların genişliği ve bu alanın özelliği nedeniyle "ilmü'l-bâh veya "ilm-i bâh" gibi başlıklarla bağımsız olarak anılmış; "Bâhnâme" veya "Kitâbü'l-bâh" bu alanda yazılan kitapların genel adı olmuştur.

Kaleme alınan Arapça, Farsça veya Türkçe bâhnâmelerde dini veya tıbbi bakımdan cimâ[c] (cinsel birleşme) adabına yer verilmiş, kadın-erkek ilişkileri etraflı olarak incelenmiş, bu konuda yollar ve yöntemler gösterilmiş, her türlü yetersizlik ve rahatsızlıklara iyi gelen çeşitli ilâçların hazırlanması anlatılmış, tenasül hastalıkları, hamileliğin teşhisi, önlenmesi vb. gibi konular yanında, güzeller ve güzellikler de belirlenmişti.

Bâhnâmelerle ilgili vulgarize yayınları görenler bunlara müstehcen hikâyelerin anlatıldığı eserler gözüyle bakmışlar ve önyargı ile küçümsemişlerdir. Gerçi bazı bâhnâmelerde açık saçık hikayeler içeren bölümlere çok geniş yer verilmiş, tedavi

1 Şehsuvaroğlu, B.N.: Osmanlı Padişahları ve Bahnâmeler, *Eczacılık Bülteni*, C.III, S. 9, 1961 (Ayrı baskı).
2 Özcan, A.: Bahnâme, *İslâm Ans.* 4: 489-490, T. Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 1991.

bölümleri daha kısa tutulmuştur[3]. Hattâ bazılarında pornografik minyatürler yer almıştır. Böylece yanlış kanaatlere neden olun bu hikâyeler yanında, bâhnâmelerde göze, kulağa hitabeden yöntemlerle birlikte, ilâçlar, hatta ilmî anlamda hiçbir tedavi değeri olmayan büyü-sihir benzeri telkin tedavilerinden bile yararlanılmıştır.

Bahnâmeler içinde özellikle Nasreddin Tûsî'ye izafe edilen Farsça **Bâhnâme-i Pâdişâhî** ile Ahmed bin Yusuf el-Tifaşi (1184-1253)'nin derlediği Arapça **"Rücûu'ş-Şeyh ilâ Sıbâhı fi'l Kuvvet-i ᶜalel-Bâh"** memleketimizde çok yayılmış ve birçok kez dilimize çevrilmiştir. Aşağıda bunlar kısa incelenecektir.

TİFAŞİ'NİN RÜCÛU'Ş-ŞEYH İLA SIBÂHI Fİ'L KUVVET-İ ᶜALE'L-BÂH ESERİ

Bu eserin I. Selim (1512-1520)'in emriyle Şeyhülislâm İbn Kemal (1525-1534) tarafından yapılan bir tercümesi Süleymaniye Küt. Hamidiye No: 1012'dedir. Bunun mütercim nüshası olması pek muhtemeldir[4]. Tercüme Muharrem 926/1519 tarihinde yani Yavuz Sultan Selim'in vefatından 10 ay önce tamamlanmıştır. Harekeli nesihle istinsah edilen güzel bir nüshadır.

Rücûu'ş-Şeyh ilâ Sıbâhı fi'l Kuvvet-i ᶜalel-Bâh eserinin İstanbul kütüphanelerinde muhtelif nüshaları vardır. Tespit edilen diğer nüshalar şunlardır:

1. Topkapı Sarayı III.Ahmed Küt. No: 1940 (Mısır işi müzehhep bir nüshadır ve Seyfi Kansu'ya ithaf edilmiştir, üzerinde haremden çıkma kaydı vardır).
2. Süleymaniye Küt. Karaçelebizade No: 295,
3. Süleymaniye Küt. Vehbi Efendi No: 1652,
4. Süleymaniye Küt. Şehit Ali Paşa No: 2030,
5. Köprülü Küt. II, No: 189,
6. Nur-ı Osmaniye Küt. No: 3505, 3506,
7. Millî Kütüphane, MK YZ A No: 11281
8. Ayrıca eserin taş basması bir nüshası Süleymaniye Hacı Mahmud Ef. No:5539'da mevcuttur.

Öte yandan Şehsuvaroğlu'na göre bu eser İngilizce'ye de çevrilmiş ve Mısır'da 1298/1880'de Şeref; 1309/1891'de Bulak ve 1316/1898'de Meymûniyye Matbaalarında Arapça olarak basılmış; gene 1898'de Fransa'da basılmıştır.

Eserin Ebü'l-Feyz Mustafa tarafından yapılan tercümesinde yazarı Mehmed bin Mustafa el-Mısrî olarak gösterilirse de *Keşfü'z-Zünûn*'da İbn Kemal tercümesinden bahsedilirken müellif ismi verilmez. *Aᶜlâm* bu eserin Tifaşî tarafından yazıldığını

3 Mesela şahsi koleksiyonumda 16 pornografik resim içeren geç dönem (19 yüzyıl ?) bir bahnamenin fotokopisi vardır.

4 Bkz. Şehsuvaroğlu, s.3.

kaydetmektedir. Esasen Tifaşî de *Kitab el-Şifa Li't-Tıb el-Müsned-i ani'l-Mustafa* adlı eserinde *Rücûu'ş -Şeyh ilâ Sıbah*'ı kendisinin yazdığını bildirmektedir[5].

Aynı eser II. Selim (1566-1574) zamanında Müverrih Gelibolulu Mustafa Âli (1514-1599) tarafından Şehzâde Murad (III. Murad (1421-1451)) adına Saruhan Bozdağ'da 977 H /1569 M tarihinde *Râhât el-Nüfus* adıyla tekrar çevrilmiş; Şehzade Murad, Manisa'da iken ona takdim edilmiştir. Bilinen nüshaları da Süleymaniye Küt. Esat Ef.No:2474 ve Şehit Ali Paşa No:2014 de kayıtlıdır. 109 varak olan bu nüsha nefis tezhiplidir.

Şehsuvaroğlu'nun bildirdiğine göre aynı eserin III. Mustafa (1757-1774) zamanında Nüzhet lakaplı Mustafa Ebu'l-Feyz tarafından *Tuhfetü'l Müluk* adıyla başka bir Türkçe tercümesi daha vardır. Eser 1185 H/1771'de kaleme alınmış. Muhtelif şahısların tashihine arz edilerek 1187 H /1773'de tamamlanmıştır. Bu tercümelerin birer nüshası Süleymaniye Esat Efendi No: 2474 ve İst. Üniv. Küt. T.Y. No: 3322 de mevcuttur.[6]

Rücûu'ş-Şeyh ilâ Sibah eserinin Topkapı Sarayı Revan No:1702 de kayıtlı başka bir tercümesi Mustafa bin Hüseyin Paşa (?-?) tarafından yapılmışsa da eserde tarih ve ithaf olmadığı için dil itibariyle XVII. asır sonu ile XVIII. asır başına tarihlenebilmektedir.

BÂHNÂME-İ PADİŞAHÎ

Nasreddin Tûsî'ye atfedilen Farsça *Bahnâme-i Padişahî* Sultanû'l-İslâm Ebu'l-Muzaffer Han İbn-i Sultan Kazan Han İbn Me'mun Halife (?) gibi muhayyel bir şahsa ithaf edilmiştir. Bunun Sultan Yakup İbn-i Devlet Han (?) için yapılan bir tercümesi İst. Üniv. Küt. T.Y. No: 3956'da kayıtlıdır.

Devirleri ve mütercimleri belli olmayan diğer nüshalar da şunlardır:

1.Topkapı Sarayı, Hazine No:581,
2. İst. Üniv. Küt. T.Y. No: 7149-7152,
3. İst. Tıp Tarihi Enst. Y. No: 23/2; 76/1; 106/2; 109/3; 130/4, 140/3,
4. Süleymaniye Küt., Laleli No: 1616,
5. Süleymaniye Küt., Şehid Ali Paşa No:20,
6. Süleymaniye Küt., Aşir Ef.No:2069/1,
7. Süleymaniye Küt., Manisa No:1811/3,
8. Süleymaniye Küt., Manisa No:186/1,
9. Süleymaniye Küt., Kadı zade Mehmet No:342,

5 Bkz. Şehsuvaroğlu, s.3.

6 Milli Kütüphane yazma koleksiyonunda gene Ebü'l-Feyz Mustafa'nın başka bir *Tuhfetü'l-Mulûk* nüshası daha mevcuttur (MK Yz A.3900). Eser 1183 H/1770M de Seyyid Şaban bin Yusuf tarafından istinsah edilmiştir. Bir bahnâme değildir, incelenmesi gerekir.

10.Cerrahpaşa Tıp F., Tıp Tarihi Kit. No: 646,
11.Konya Koyunoğlu No: 12067,
12.Fatih Millet, Ali Emiri T.Y. No:32,
13.Milli Küt. MK Yz No: A 1315,
14.Milli Küt. MK Yz No: A 1728/2,
15.Milli Küt. MK Yz No: A 3425,
16.Milli Küt. MK Yz No: A 683.

Amacımız şimdiye kadar bilinmeyen yeni bir bahnâmeyi tanıtmak olmakla beraber, karşılaştırma yapabilmesi için aşağıda *Bâhnâme-i Pâdişâhî* fihristi verilmiştir.

Bâhnâme-i Pâdişâhî'nin Fihristi

Bahnâme-i Pâdişâhî, 18 bab (bölüm) olarak düzenlenmiştir. Bu bölümler:

1. **Bab-ı evvel** -Tedbir-i insan ve mizaçları.
2. **İkinci bab** -Müfredât-ı edviye gıdaları.
3. **Üçüncü bab** -Hûlâsâ-ı müfredât-ı edviyeler ki sıhhat-i insana gereklidir.
4. **Dördüncü bab** -Mürekkeb gıdalarında ve helvalarında ve mizac-ı insanın ıslahın ve eflahın, zayıf ve süst(?) endamlığın def ider ve efâ^cl-i cimâı kuvvetli kılar.
5. **Beşinci bab** -Şarablardır ki kanı saflaştırır.
6. **Altıncı bab** -Müferreh macunlardır ki cevarişlerdedir kim beldeki bürûdeti ve âzâdaki rutûbeti zâil ider.
7. **Yedinci bab** -Hoknalardır kim veca[c] el-mefâsıl ve ırkun'nisa'da bil agrısun ve ervâh-ı fâsidei ve kuluncu def ider ve beli muhkem ider ve efâ[c]l-i azîmeyi kavî kılur.
8. **Sekizinci bab** -Kuşaklarda ve giyeceklerdedir kim fusulli erba'da tabiat-ı insana münasib olub maraz hasıl olmıya.
9. **Dokuzuncu bab** -Katıklardadır kim veca [c]el-mefâsıl ve bel ağrısını ve ırku'nisa'da fâsid yilleri ve kuluncu def[c] ider.
10. **Onuncu bab** -Cimâ[c] şartlarıdır kim ne vecihle olur. Beden-i insana ziyan olub zaiflik ve ter kaçluk(?) getirmiye bi-[c]avnillah.
11. **On birinci bab** -Edviyelerdedir kim zekere tılâ ideler, galîz ve kâim da kana yenba[c]i bi [c]avnillah.
12. **On ikinci bab** -Edviyelerdedir kim zekere tılâ ideler, kim yanbağı tavil ide.
13. **On üçüncü bab** -Edviyelerdedir kim el-ayak parmakları arasına dürteler cimâa kuvvet vire ve zekere kona yanbağı kâim ola, ne kadar iderse zaif olmıya.
14. **On dördüncü bab** -Ağızda tutacak hablar edviyesinin beyanındadır kim cimâ'da yeki lezzet faide mücerret.

15. On beşinci bab -Edviyelerde kim cimâa[c] yeki lezzet vire, fâile ve mefule bile, ikisine bile,

16. On altıncı bab -Edviyelerdedir kim avreti bakir gibi ider hiç fark olmaz, kıyvı dar ider tende cima olunmaz.

17. On yedinci bab -Edviyelerdedir kim avreti yüklülüğe koya mücerred bikir gibi ide.

18. Ons ekizinci bab -Hamile olmayan avreti hamile ide, bi [c]avnillâh.

II.Murad'a (1421-1451) Armağan Edilen Bâhnâme

Bedii N.Şehsuvaroğlu'nun tanıttığı ve en eski Türkçe Bâhnâmeler arasında yer alması gereken eserin özellikleri şöyledir: Metinden Muşa b. Mes'ud'un bu eseri Sultan Murad bin Mehmed bin Bayezid (II.Murad, 1421-1451) adına Farsça'dan tercüme ettiğini öğreniyoruz.

Yazma "Bismillahirrahmanirrahim, Şükr-ü sıpas ve Hamd-ü bi-kıyas ol Hakîm-i mutlak hazrete kim hikmetinin darüşşifası, tabibleri Cehl-ü tabiat havassının...) diye başlamakta ve: "Nev-i diğer, eğer zekeri susam yağı ile yağlasa cimâ[c] etse yüklü olmaya, temmet bi [c]avnillah." diye bitmektedir.

Bâhnâme-i Pâdişâhî 18 bab'dır. Bu yazma 17 bab olarak telif edilmiştir. Bablar da 6. bab'a kadar birbirlerinin aynıdır sonra kısmen fark etmektedir.

Eserin tıbbi özelliklerini göstermek ve diğer bâhnâmeler ile karşılaştırmak için aşağıda fihristi verilmiştir.[7]

1. Evvelki bab: Evâmiri ve mizaçları beyan eder.

2. İkinci bab: Cimâ[c]a kuvvet eden gıdaları beyan eder.

3. Üçüncü bab: Edviye-i müfrede beyanındadır ki cimâ[c]a kuvvet eder.

4. Dördüncü bab: Edviye-i mürekkebe beyan eder ki meni'yi ziyade eder, şehveti arttırır.

5. Beşinci bab: Şarablar beyanındadır ki şehveti ziyade eder.

6. Altıncı bab: Cevarişler ve me[c]acin babındadır ki cimâ[c]a kuvvet verir.

7. Yedinci bab: Şol edviyelerin beyanındadır ki zekeri anınla ovalar ta ki katı olur.

8. Sekizinci bab: Şol haplar ki kaçan dil altında tutalar, zekeri kaim ide.

9. Dokuzuncu bab: Kuşaklar ve kemer kuşaklar beyanındadır ki cimâ[c]a kuvvet vire ve meniyi kabı içinde saklaya.

10. Onuncu bab: Taban altlarına dürtülen devalar beyanındadır ki cimâ[c]a kuvvet ider.

7 Bk. Şehsuvaroğlu, B. N., a.g.m.

11. **On birinci bab:** Cimâᶜın lezzetin ziyade ider otlar beyanındadır.
12. **On ikinci bab:** Cimâᶜa kuvvet iden şafları beyan ider.
13. **On üçüncü bab:** Cimâᶜa kuvvet veren hukneler beyan beyanındadır.
14. **On dördüncü bab:** Cimâᶜın eşkâlini beyan ider ki hangi dürlüsü eyüdür.
15. **On beşinci. bab:** Zekeri yoğun edecek edviyeleri beyan ider.
16. **On altıncı bab:** Ferci dar ve ıssı edecek otlar beyanındadır.
17. **On yedinci bab:** Avretler yüklü olıcak veya olmıyacak otlar beyanındadır.

Bu nüshanın diğer *Bâhnâme-i Pâdişâhî* tercümelerinden bir farkı da diğer nüshalarda ithaf "Sultan el-İslam Ebu'l-Muzzaffer Han İbn Sultan Kazan Han İbn Me'mun Halife"ye olduğu halde bu yazmada "Ebu'l-Muzaffer Kim Hibetullah oğludur. Hibetullah Mehmed oğludur. Mehmed Erdeşir oğludur. Erdeşir Kigat (Keygubet) oğludur. Kigat Mihras (Mehrasb) oğludur Mihras Hercas (Hercasb) oğludur ve Hercas Camesb hekim oğludur" denmekte hatta "Camesb ki ol bizim ceddimizdir" ifadesiyle Farsça nüshasının yazarıyla *Şehname*'nin efsanevi şahsiyeti ile akrabalık kurulmaktadır. Bu eser değişik noktalardan orijinallik taşımaktadır ve Türkçe ilk tıp yazmaları arasında yer alabilir.

Osmanlı-Türk Hekimleri de bu alanda telif eser yazmak için denemeler yapmışlardır. Mesela Hekimbaşı Kâtipzâde Mehmed Ref'i (1682?-1769)'nin henüz hassa hekimi iken I. Mahmud (1730-1754) zamanında yazdığı *Risâle fi-Bâh* bu arada zikredilebilir. Bu küçük risaleninin birer nüshası Süleymaniye Esat Ef. Küt. No: 2470; İst. Üniv. Küt. T.Y., No: 2706 da mevcuttur.

III. Ahmed (17318-1730) in kadınlara aşırı düşkünlüğü (zaf-i bâh'a müptela olması) üzerine kaleme alınan bu üç bölümlük eserde tenâsül organları ve hastalıkları, cinsî arzu noksanlığının sebepleri ve ilâçları ile yer yer şehvet arttırıcı hikâyeler yer almıştır.

Tuhfe-i Müteehhilin ve Mustafa Ebû'l-Feyz

"Tuhfe-i Müteehhilin" (Evlilere Armağan) veya *Müşevvikü't-Tabîa fi Emri'l-Cimâ'* (Cimâᶜ isteğinde Tabiatın Teşviki), Abdurrahman Şirazi'nin eserinin Mustafa Ebulfeyz el Tayyib (1091-?) tarafından yapılan Türkçe tercümesidir.

Eserin 6, 7 ve 8. babları noksan müzehhep bir kopyası şahsi kütüphanemdedir.[8] Yazma eser kütüphanelerinde bu eserin başka nüshasını bulamamıştım. Ancak tarafımdan Millî Kütüphane çalışmalarım sırasında eksiksiz bir nüshaya daha tesadüf

8 Tabib Mustafa Ebu'l-Feyz: *Tuhfe-i Müteehhilin*, 23 varak, ince kağıt aharlı, x cm., yazı x, harekesiz nesih, altın çerçeve içinde 21 satır, bab başları ve reçete başları surh ile, 7, 8, 9. bab'lar noksan, sonradan yapılma çehar kuşe ebru ciltli.

ettim[9].

Ebûl-feyz Mustafa'nın hayatı hakkındaki bilgiler Yrd. Doç. Dr. Bedizel Zülfikar'ın çalışmalarıyla aydınlatılmıştır[10]. Doğum tarihi hakkında da kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. *Hulâsatü't-Tıbb* adlı eserinin önsözündeki "... tarih-i hicretin 1163 senesine bâliğ oldukda sinn-i fakir yetmiş ikiye bâliğ olmuş idi..." ifadesinden 1091 tarihinde doğduğu anlaşılmaktadır.

Ebulfeyz Mustafa, hekim olduğunu yukarıda zikrettiğimiz künyesinde bildirir. *Düstûrü't Tabîb fi Ameli Mîzâni't-Terkib* adlı eserinde de Sultan Ahmed Darüşşifâsı'nda birinci tabip olduğunu anlatmaktadır.

Ayrıca *Risale-i Feyziyye* nüshalarının istinsah kayıtları da onu bize "huzzak-ı etibba-ı zamâneden" ve "Sultan Ahmed Darü'ş-şifâsı Reisü'l-etibbası" olarak tanıtmaktadır.

Tabip Mustafa'nın "tıp fenni"ni nasıl öğrendiğini de yine *Risâle-i Feyziyye*'den öğreniyoruz. Buradan gençlik yıllarından o güne gelinceye kadar tıpla uğraştığını; tıbbın bütün inceliklerini ve hakikatlerini, bütün kaidelerini ve pratik uygulamalarını öğrenmek için uzun yıllar Reisü'l-etibbâ hizmetinde çalıştığını ve Allah'ın lütuf ve keremiyle gücü yettiğince pratik uygulamalar yaparak hastayı tedavi eder hale geldiğini anlatır:[11]

Hizmetinde bulunduğu bu Reisü'l-etibbâ kim olabilir? Bazı kaynaklar Tabip Mustafa'nın Hayatizâde'(?-1692)'nin talebesi olduğunu yazarlar. Ancak eserlerinde Hayatizâde ile ilgili hiçbir kayda rastlanmamıştır. Zaten Ebû'l-feyz Mustafa'nın doğum tarihi böyle bir ihtimali ortadan kaldırmaktır. Çünkü buna göre Hayatizâde 1692'de öldüğünde Ebû'l-feyz Mustafa 12-13 yaşlarındaydı. Ayrıca *Düstûrü't-Tabîb fi Ameli Mizani't-terkîb* adlı eserini Reisü'l-etibbâ Ömer Efendi (Ölm.1723)'ye "arz ettiğini" bildirmesi[12] ve *Risâle-i Feyziyye*'de Ömer Efendi için kullandığı "rehnümâ-yı tarîkat-ı fenn-i tabâbet olan vaktinin feridi ve asrının vahîdi Reisü'l-etibbâ-ı şehriyâri, üstadım, velinimetim...." ifadesi bize bu Reisü'l-etibbâ'nın yani Ebû'l-feyz Mustafa'ya ustalık etmiş kişinin Ömer Efendi olabileceğini kuvvetle düşündürmektedir. Bu ifadelerden hareketle Ebû'l-feyz Mustafa'nın tıbbı usta-çırak usulüyle öğrendiğini düşünebiliriz. Ancak Bursalı Tahir'in, müellifin çeşitli mollalıklarda bulunduğunu söylemesi onun

9 M.K.Yz.A.1728/1, Mustafa Ebu'l-Feyz el-Tayyib: *Müşevvikü'l-Tıb (a) fi Emri'l-Cimâ*, 51 varak (1b-29b); kağıt kalın, filigransız, 214x150mm., 23 satır, bab başları ve reçete başları surh ile, yazı bozuk talik; kırmızı meşin ciltli. (37b)'den (51b)'ye kadar Bahnâme-i Padişahî var (MK Yz.A.1728/2).Yazma 1975'de 600TL.'ye Zeki Korucu'dan satın alınmış.

10 Zülfikar (Aydın), B.: Ebu'l-Feyz Mustafa Efendi ve Ünlü Eseri Risâle-i Feyziyye'ye Ait Yeni Bilgiler, *3.Türk Ecz.Tarihi Topl.*(3-4 Haziran 1996-Eskişehir).

11 Zülfikar (Aydın), B.: a.g.m.

12 Hicri olarak verdiğimiz bu tarihleri milâdi tarihe çevirdiğimizde 1091 / 1680;1163 / 1750 tarihlerini bulmaktayız. Ancak bu durumda aradaki fark 70 çıkmaktadır. Konuya tarih çevrisiyle uğraşan uzmanların açıklık getireceğine inanıyoruz.

ilmiye tahsili görmüş olmasını gerektirmektedir[13]. Kaynaklar yeterli olmadığından bu konuda kesin bir kanaata varılmamıştır.

Mustafa Ebû'l-feyz ve *Risâle-i Feyziyye* eseriyle ilgili bir diğer yanlış bilgi de Hayâtizâde Mustafa Feyzi Efendi adına yazıldığıdır. Oysa eser Kazasker Feyzullah Efendi adına yazılmış, eserin adı da onun adına nisbetle "Risâle-i Feyziyye" diye isimlendirilmiştir[14].

Bu durum eserin önsözünde de açıkça ifade edilmektedir. Yazar "dertlilerin ve kimsesizlerin sığınağı olan bir melek tabiatlı zatın yüce kapısına intisâb ve istinâd" ettiğini bildirerek ondan uzun uzun övgülerle söz eder. "Fakirlik akrebinin sokmasıyla yaralı", "sıkıntı ateşinin iltihabıyla hummalı" iken bu hallerden onun sayesinde kurtulduğunu ve bu edviye lûgatını onun bol nimetlerine bir teşekkür ifadesi olarak tasarlandığını anlatır, sonunda "böyle kerem sahibi bir zatın adına yazılan bu risâlenin aynı isimle müsemma olması uygun olacağından bu risâle şerefli isimlerine kıyasla Risâle-i Feyziyye fi Lûgati'l -Müfredâti't-Tıbbiyye ismiyle isimlendirilmiştir"., der.

Ebû'l-feyz Mustafa'nın eserlerine gelince, bunlardan biri Hekimbaşı Salih b.Nasrullah (ölm.1670)'ın *Gayetü'l-itkân* isimli Arapça eserinin Türkçe'ye tercümesidir". **Nüzhetü'l-ebdân fi Tercemeti Gayeti'l-itkân** adını verdiği bu tercümeyi, Hekimbaşı Salih b.Nasrullah'ın torunlarından Kazasker Feyzullah Efendi'nin ricası üzerine yapan Ebû'l-feyz Mustafa tercümeyi 1141 (1728) senesinde tamamlamıştır. Eser 1303 (1885)'de İstanbul'da basılmıştır.

Bir diğer eseri *Düstûrü't-Tabîb fi Ameli Mizani't-Terkîb*'dir. 1136 (1723)'de yazdığı bu eser, müfret-mürekkep devalardan ve ölçülerden bahseden küçük hacimli bir eserdir.

Ebulfeyz Mustafa'nın bir başka eseri de **Hülâsâtü't-Tıbb'** dır. Bu eser bazı kaynaklarda Hayatizâde Mustafa Feyzi Efendi'ye ait gösterilmiştir. Ancak önsözündeki "... tercümesine muvaffak olduğum Gayetü'l-İtkân tercümesi ki..." ifadesi, müellifin Ebû'l-feyz olduğunu açıkça ortaya koyar.

Bursalı Mehmed Tahir, Ebû'l-feyz Mustafa'nın Yenişehir, Bursa ve Mekke mollalıklarında bulunduğunu ve 1157 (1744)'de İstanbul'da vefat ettiğini bildirmektedir. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi *Hülâsâtü't-Tıbb*'ın önsözünde 1163 (1749)'da 72 yaşında olduğunu bildirdiğinden dolayı bu tarih doğru olamaz, H. Tuncer'in *Yabanî Bitkiler Sözlüğü* adlı eserinde, "Yazarın ölüm tarihini de çok araştırdım. İstanbul Râgıb Paşa Kitaplığı 945 No. Kayıtlı şöyle bir şerh buldum. "Faziletli tabib ve mütercim Ebul Feyyaz Mustafa Efendi 1168 senesi Cemaziye'l-evvelin 26'ncı Pazartesi günü ikindi namazında hakkın rahmetine kavuşmuştur. Tanrı günahlarını affetsin", şeklinde bir bilgi verilmektedir. Râgıb Paşa Ktp. 945 numarada kayıtlı, yazarın sözünü ettiği

13 Bursalı Mehmed Tahir: *Osmanlı Müellifleri*, C.3., İstanbul, 1342, 1923, s.237.
14 Zülfikar (Aydın), B.: a.g.m.

eser Hülâsâtü't-Tıbb'dır. Ancak Bedizel, bu eserde böyle bir kayda rastlayamadığını bildirmiştir. Tuncer'in verdiği bu bilgi Ebû'l-feyz'in ölüm tarihi olarak daha uygun görünmektedir[15]. Ancak kaynağın doğruluğu tespit edilemediğinden yine de kesin bir şey söylenememektedir.

Ebû'l-feyz Mustafa, bu eserinde çeşitli eser ve müelliflerden topladığı bilgileri aktarmış, bunlara bir şey eklememiştir diyebiliriz. Hekim olduğunu bildiğimiz Ebû'l-feyz Mustafa'nın hiçbir tecrübesini aktarmamasını eserin devâların tanınmasını sağlayacak bir lûgat düzenlemek amacıyla açıklayabiliriz.

Tuhfe-i Müteehhilin'e gelince, yazar, esere cimâ[c]'ın yarar ve zevkini belirterek başlıyor. Tabib Mustafa Ebû'l-feyz'den Abdurrahman bin Nasr bin Abdullah Şirâzî'nin telif ettiği Arapça eseri çevirmesi istenmiştir. O da bu eseri (10) bölümde hazırlanmıştır. Eserde Galenos, (131-200) Huneyn bin İshak (809-877), İbni Sinâ (980-1037) ve Davud el-Antâkî'nin (?-1599) adları geçer, kendi kişisel gözlemlerine de yer verilir.

Tûhfe-i Müteehilîn (Müşevvikü'l-Tabîa fi Emr'il-Cimâ[c])

Tûhfe-i Müteehilîn'in şimdilik iki nüshası bilinmektedir. Bunlardan bir tanesi şahsî kütüphanemde, diğeri de Milli Kütüphane'dedir.

Eser on bölüme (bab); her bölüm de alt bölümlere (fasıl) ayrılmıştır. A: Dr. İlter Uzel Kütüphanesi nüshası, B: Milli Kütüphane nüshasıdır.

1. Bab: Mahbûbelerin organlarında olması gereken güzel nitelikler (A2b-A4a),

2. Bab: Mahbubelerin şehvetlerinin az ya da çok olduğunu gösteren belirtiler (A4a-11b),

3. Bab: Mahbubelerin yüz rengine güzellik veren ilaçlar (A11b),

4. Bab: Kıl çıkarıcı ilaçlar (A11b-A17b),

5. Bab: Dişlere parlaklık veren, kirlenmesini önleyen ilaçlar (A17b-B17a),

6. Bab: Bedeni şişmanlatan ilaçlar (B17a-B19b),

7. Bab: Ellere ve parmaklara konacak ilaçlar (B19b-B21a),

8. Bab: Mahbûbelerin ferclerini dar ve sıcak eden, akıntı ve kokuyu gideren ilaçlar (B21a-B22b),

9. Bab: Koku giderici ilaçlar (B22b-B24b),

10. Bab: Garip sırlar (B24b-A23b).

15 Bu kaynaklardan bazıları: Hayatizâde Mustafa Feyzi: *Yabani Bitkiler Sözlüğü*; (Yabani Bitkilerin Tıpta İlâç olarak Kullanışları.) 2 Cilt, Çev: Hadiye Tuncer, "T.C.Gıda Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı Ankara, 1978.; Bursalı Mehmed Tahir: *Osmanlı Müellifleri*, 3c., Ist., 1342(1923), s.232-233, 237; Şehsuvaroğlu, B.: *Eczacılık Tarihi Dersleri*. İst., 1970.s.298; Gökyay, O.Ş.: *Destursuz Bağa Girenler*, İst., 1984, s.41; Şeşen, R. Ve Ark.: *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu*, İst., 1984, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, s.214, 218-219.

Birinci bab'da kadın güzelliği ve organlarında bulunması gereken güzel niteliklerin önemi anlatılarak yüz güzelliğinin önemi vurgulanır. Buna göre, güzel kadının saçları, kaşları, kirpikleri ve gözleri siyah (!) olmalıdır.

Güzel kadının dili, dudakları, yanakları ve ardının kaynakları (kalçaları) kırmızı olmalı; yüzü, başı, topukları ve ardının kaynakları yuvarlak olmalıdır...

Yazar kendine göre tasarladığı güzelliği tanımlamaya devam ederek güzel kadının organları arasında uyum bulunması ve davranışının da latif olması gerektiğini belirtiyor ve bir tercümesine "hikaye" koyarak konuyu özetliyor. Ortaya çıkan "güzel modeli" şöyledir:

"**Afet-i devran, aşub-u cihan, servi boylu , sırma saçlı, hilâl kaşlı, ahû gözlü, çekme burunlu, hokka ağızlı, kiraz dudaklı, inci dişli, şirin sözlü, püskürme benli, gümüş gerdanlı, yüzü dolunaya, yanakları güle benzer, göğsü ışıldáyan aynaya, kolları dökme balmumuna, elleri pençe-i hurşîd'e benzer.**"

2. **İkinci bab'**da kadınlık organının özelliği (fantazilere dayanılarak) anlatılmaktadır. Mesela "mahbûbenin ağzı küçük ise ferci de dar olur, dilinin kırmızılığı fazla olursa fercinin rutubeti de az olur... gibi". Yazara göre dudakların ince olması şehvet azlığının bir belirtisidir.

Daha sonra kadınlık organının bir sınıflandırması yapılmaktadır. Buna göre sekiz tip kadınlık organı vardır:

1. Müteşahme (fercin iç yağı ile dolu olması),
2. Lezika,
3. Kırağ,
4. Cevfa,
5. Müteahheteme,
6. Şuhra,
7. Müteahnike,
8. Fehva.

Mütercim, Akdeniz Havzası ve Ortadoğu kadınlarını da sınıflandırmaktadır. Ona göre "Anadolulu kadınların ferçleri her yönden daha temiz-pak"tır, "Mekkeli kadınlar cazibeli, şehvet dolu, cimâ^c^ları da lezzetli olur; ancak bedenlerinin rengi, güzel hüsn-ü cemâl sahibi bedenliler gibi değildir." "İyi geçinmek ve hoş sohbet etmek isteyenler, Iraklı kadınlarla evlenmelidirler"... gibi.

Daha sonra yaşların İbni Sina'ya göre olan klâsik sınıflandırması yapılmakta; yaşlara göre cimâ^c^ istekleri de yorumlanmaktadır. Yazar ilk mensturasyon yaşını (10) olarak kabul etmektedir. Cimâ^c^ yapılabilecek süre 26 yıl (10-36 yaş)dır. Gene şehvet fazlalığının başka bir sınıflaması daha yapılmaktadır.

Bu bab'da kadınlar doyuma ulaşmak bakımından da çabuk, orta ve ağır olarak sınıflandırılmış; cinsel boşalmanın erkekle aynı anda olmasının sevgiyi arttıracağı vurgulanmıştır.

Kadınların ferçlerinin erkeklik organı ile uyumu da önemlidir. Cimâ'ın tam lezzeti için bu uyum şarttır. Değilse haz orta derecede veya eksik olur. Meselâ erkeğin organı uzun ve büyük ise (buna filâ, Türkçe fil denir), hazzın tam olması için kadınlık organının büyük tipi (file) ile birleşmesi gerekir. Aksi taktirde doyum eksik olur. Mamafih yazar burada kişisel yorumunu da yaparak "lezzetin orta olması da o kadına göredir" demektedir.

3. Üçüncü bab'da tenin nasıl güzel olabileceğine değinilerek önce benleri giderme yolları bildirilmektedir. Burada genellikle bitkisel droglardan yararlanılarak düzgün'ler (pudra) hazırlanmaktadır. Meselâ "bakla, burçak ve acı bakla ile turp tohumu ve nişasta eşit miktarda alınıp döğülüp yüze sürülür" gibi...

Ayrıca sabah uykudan kalkınca yüze sürülen ilâçlar da hazırlanabilir: "Yüzdeki lekeleri, çil ve benekleri yok etmek için bir limonun tepesini kesip içine mısır tanesi doldurmalı, ağzı kapatılıp küle gömülmeli, pişince çıkarılıp, banyoda çil olan yerlere sürülmelidir. Birkaç defa sürünce çiller kaybolur..." gibi.

Akşam yatarken sürülen ilâçlar yüz derisini güzelleştirir. Meselâ "beyaz balmumu, üstübeç, dana iç yağı, gül yağı eşit miktarda alınır. Yağlar eritilip üzerine üstübeç ilâve edilir. Pomad akşamları yüze sıvanır, sabah olunca saf su ile yıkanır" gibi.

4. Dördüncü bab'da kıl çıkaran (pilatuvar) ilâçlarla kılları beslemek için kullanılan ilâçların formülleri verilmiştir. Yazar önce kılları sınıflandırmıştır:

1. Yüz ve beden güzelliğini artıran ve yararlı olan kıllar (saçlar, kirpikler ve kaşlar),
2. Yalnız güzellik verenler,
3. Yararlı kıllar (vücut kılları),
4. Fena kıllar (koltuk altı ve kasık kılları).

Bunları gidermek için kılın üzerine ayva çekirdeği suyu sürülmeli; işlem ayda üç defa tekrarlanmalıdır.

Kıl çıkarıcı bir ilâç da şöyle hazırlanır: Yanmış fındık içi (20 adet) ayvadane gülü, lâden, zırnık, kunduz (1) er (cüz) alınır. Bir demir kap içinde ban yağı ile siyahlaşıncaya kadar kaynatılır ve kıl bitmesi istenen yere sürülür... gibi.

Bu bölümde başka kıl kuvvetlendirici formüller de verilmektedir.

Gene bu bölümde Galen ve İbni Sina'dan birer formül ile saçları güzelleştirme, kıvırcık dolaşık saçı açma gibi işlemler ile kıl çıkarıcı ilâçlar da verilmiştir. Meselâ kuduz böceğinin gövdesi menekşe ve zeytin yağı ile koyulaşıncaya kadar kaynatılır ve istenen yere sürülür... gibi.

Ayrıca, koltuk altı ve kasık kıllarının banotu, afyon ve sirke eşit miktarda alınıp kaynatılır ve birkaç defa sürülürse dökülebileceği de belirtilmektedir.

5. Beşinci bab'da dişleri parlatan ve ağız kokusunu önleyen ilaçlar anlatılmıştır. Burada, "Sünun" adı verilen diş parlatıcı ilâçların formülleri yanında ağız kokusunu gideren ilâçlar da anlatılmaktadır. Çünkü "mahbûbelerin dişleri beyaz ve ağız kokuları hoş olursa bu, onların güzelliğine güzellik verir, eğer dişler siyah olur, ağızları fena kokarsa bu güzelliklerine halel getirir".

6. Altıncı bab'da besleyici ve şişmanlatıcı ilâçlara yer verilmiştir. Burada önce gıdaların besin değerleri verilmiş, sonra dokuz şişmanlatıcı formül verilmiştir. Formüllerde genellikle karbonhidrat, yağ ve protein içeren kalorijen gıdalara rastlamak mümkündür. Süt, tereyağ, nohut, bakla unu, mercimek, haşhaş tohumu vb. gibi. Ayrıca İbni Sina'dan alınan bir formül de vardır. Kadınlık organı, uyluk gibi bazı organları besleyici tedaviler de bu bölümde anlatılmış, ayrıca Galen'den verilen bir tavsiye yer almıştır.

7. Yedinci bab'da ellere ve vücudun diğer yerlerine yakılan çeşitli kına formülleri verilmektedir. Kına, bazen altın sarısı, bazen kuzgunî siyah, yeşil ve turkuvaz rengi (firûze) olarak hazırlanmaktadır. Bu konuda (10) formül verilmiştir...

8. Sekizinci bab'da da deodoront'lar anlatılmaktadır. Burada beş formül verilmiştir. Kullanılan droglar arasında nane, merzengüş, mersin yaprağı, sandal, tarçın, sümbül gibi droglar da vardır. Ayrıca koku giderilmesi için banyodan sonra misk, Kâbe fesleğeni vb... gibi ilâçlarla vücudun ovulması önerilmektedir.

9. Dokuzuncu bab'da kadınlardaki vajinal akıntının tedavisi anlatılmaktadır.

10. Onuncu bab'da "garip sırlar" verilmektedir. Folklorik tıp açısından önemli olabilecek bu bölümde şu konularda tavsiyeler yer almıştır:

- Kadının başkasıyla ilişkisi olup olmadığını anlamak,
- Kadını kendine bağlamanın yolları,
- Kadını kendine aşık etmek,
- Kadının sırlarının açığa vurmasını sağlamak,
- Kadının bâkire olup olmadığını anlamak,
- Kadının hamile olup olmadığını anlamak,
- Doğacak çocuğun erkek mi, dişi mi olacağını bilmek,
- Doğumdan sonra plasenta'yı (eş) çıkarmak,
- Gebeliği önleyen ilâçlar,
- Gebeliği sağlayan ilâçlar,
- Kıymetli taşlardan yararlanarak kadını kendine çekmek,
- Afrodiziyak ilâçlar,
- Erken boşalmayı önleyen ilâçlar.

Antikçağ tıbbı açısından bir değer taşıdığı şüpheli olan bu formül ve tavsiyeler olsa olsa folklorik tıp ve telkin tedavisi "Psikoterapi" açısından bir değer taşıyabilir. Bunların asıl kaynakları Antik Tıpta veya Ortaçağ İslam Tıbbı'nda bulunabileceğine göre sekonder kaynak olabilirler. *Tûhfe-i Müteehhilîn*'de yer alan bu bilgilerin sekonder bilgiler olması akla daha yakın gelmektedir.

Tûhfe-i Müteehhilîn'de macun terkiplerinin yer almaması ilginçtir. Konuya bütünlük getirmesi için Dr. Kenan Süveren ile birlikte yayınladığımız Şerefeddin Sabuncuoğlu (1385-1468?)'nun *Mücerreb-Nâme* eserinden alınan 9 formülü aşağıda veriyoruz.[16]

Şerefeddin Sabuncuoğlu (1385-1468?)nun 1465 yılında yazdığı **Mücerreb nâme** eserinde yeralan **Afrodizyak Formüller:** (Süleymaniye Küt.Fatih No: 3619)

Macunu bellûd: (16b)

Bu macun üreme yollarını açar ve cimâ^ca kuvvet verir. Yapılışı: Fülfül, zencebil, karanfil, darçinî, mastika, zire-i müdebbir, kavrulmuş küzbere, herbirinden (6) şar dirhem. Bellûd (200) dirhem. Hepsi birlikte döğülür, elenir. (3) katı kadar köpüğü alınmış balla macun yapılır. Şerbeti büyüklere (10) dirhem küçüklere (5) dirhemdir.

Macun-u bah: (16b)

Bu macuna "macun-u hasene" de derler. Cimâ^ca arzusunu çok kuvvetlendirir, mideyi kuvvetlendirir, iştahı arttırır ve fena yelleri dağıtır ve bagma kuvvet verir. Hippokrat der ki: "Her kim ki bu macunu yese ve gıdasını düzenlerse o kişinin tıbba ihtiyacı vardır. Yapılışı: Anason-u mısri, kerfes tohumu, kışır tohumu, şalgam tohumu herbirinden (10) dirhem, zirruverd (2) dirhem, mastika (2) dirhem, karanfil, akır karha, ud-i hind herbirinden (1) er dirhem. Bunlar ayrı ayrı döğülür, elenir, hepsinin (3) katı köpüğü alınmış balla macun yapılır. Günde (1) miskal kullanılır.

Macun-u mütevekkili: (17a)

Cimâ^cı kuvvetlendirir kuluncu açar ve mide zayıflığı, erken boşalma, humor ve mafsal ağrısını giderir, gut'a faydalıdır. Yazın, kışın, vakitli, vakitsiz ve perhizli ve perhizsiz kullanılabilir. Yapılışı: Türbid (8) dirhem, sakamonya (4) dirhem, tohum-ı kerfis, nar-ı misk zencebil, akınkarha, hayr-ı buvva, karaviya herbirinden (2) şer dirhem. Şeker-i teblizi ve bütün ilaçlar birlikte bal, sakamonya, benefşe yagı ile eritilir, bala katılır üzerine (15) dirhem tatlı badem yağı dökülür. Şerbeti büyüklere (2) miskal, küçüklere (3) miskaldir.

---

16 Uzel, İ., Süveren K.: *Mücerreb-Nâme (Şerefeddin Sabuncuoğlu)*, AKM Yay.TTK Basımevi, Ankara, 2000.

Macun-u müferrih: (25a)

Bu da ferahlatici bir macundur. Cinsel gücü arttırır. Hazmetticidir, cildi güzelleştirir ve kişiyi rahatlatır. Yapılışı: Karanfil, berbase, suud, habbü'r-selam, kebabe, cevz-i bevva, mastaki, darcini, buzidan, anison, irasa, encura, helyum, cevz-i hindi, cevz-i rumi, badem-i mukaşşer, herbirinden (3) dirhem, ud-i hindi, kurkum behmen, herbirinden (1) dirhem varakü'l-hayal. Bütün ilaçların toplam miktarı kadar eğer varakü'l-hayal bulunmazsa (5) dirhem afyon. Hepsi belirtilen ilaç toplamı kavrulmuş buğday uni yahut leblebi ile dövülür. Sonra hepsi tekrar toplamın üç katı kefi alınmış balla macun yapılır. Şerbeti büyüklere (3) dirhem zayıflara yeteri kadar.

Macun-u felasefi: (25b)

Bu macun balgamı keser, yelleri boşaltır, meniyi arttırır ve deli revan eyler. Mecu'l mefasıldaki faide eder ve diş diplerini katılaştırır. Yapılışı: Fülfül, dar-ı fülfül zencebil, darcini, emlec, helile, şitarac, ziravend-i müdahrac, babunc asel-ı köknar, acı, cevz-i hindi husyetü's-saleb. Herbirinden (10) dirhem mevz-i münakki (30) dirhem, bezr-i naziyane (7) dirhem, bu ilaçlar ayrı ayrı döğülür elenir, toplam (3) katı köpüğü alınmış balla macun yapılır. Şerbeti (3) dirhemdir.

Macun-u İbni Sina: (26a)

Formülü verilen macunlar arasında bundan daha iyisi macun yoktur denmektedir. Ağız kokusunu giderir, balgamı keser, ağızdan gelen kara suyu keser, gövdedeki yelleri, saru bikrini kuvvetlendirir, mesane taşını eritir, basura faydalıdır, cimaa kuvvet verir, bel ağrısını giderir. Yapılışı: Nanahvah, bez-i cezer, bezr-i şibit herbirinden (12) dirhem. Besbase, karanfil, mastika herbirinden (12) dirhem. Akırkarha, ud-i ham, herbirinden (1/4) dirhem, Misk (7) çekirdek yahud (9) çekirdek. Bu droglar yarı bal yarı şekerle macun yapılır. Şerbeti hergün (3) dirhemdir.

Macun-u çörekotu: (27b)

Erken boşalmayı önler, bel ağrısını, baş dönmesine ve erliğinden kalanlara hazımsızlığa ve kalp ağrısına faydalıdır. Yapılışı: Habbetü's sevda (20) dirhem, zencebil (5) dirhem, karanfil darcini herbirinden (2) şer dirhem, dasını fülfül (3) dirhem, kebabe (3) dirhem, beyr-i bassalzağ, feran (2) dirhem, suud (1) dirhem, bezrü incir (5) dirhem, cevz-i bevla (5) dirhem, mastika (3) dirhem, kendir (1) dirhem, havlican (3) dirhem bellud unu kavrulmuş (60) dirhem buğday unu kavrulmuş (120) dirhem alınır birlikte döğülür, gereği kadar köpüğü alınmış balla macun yapılır. Şerbeti (2) dirhemden (4) dirhemdir.

Denenmiş bah macunu: (28a)

Yapılışı: Karanfil, dar-ı fülfül, zencebil, darcinî zurunbad, kakule, sümbül, seliha, asarun, habb-ı belesan, zirruverd, ud-i hindi, herbirinden (5)'er dirhem. Mastika, havlican, cevz-i bevva, zağferan basr-i cezar, bezr-i reşa, şekakul, bezr-i fiel, bezr-i şalgam bezr-i bassal, yonca tohumu, anason, bezr-i kerfis, bezr-i kendene, bezr-i kutum, bezr-i kardam, lübb-i fındık, cevz-i hindi, bezr-i şibit, bezr-i ancura husyetü's-saleb herbirinden (10)'ar dirhem. Lisan-ı asafir (9) dirhem, kendir (8) dirhem. Bezr-i raziyane tuderi, helyun herbirinden (7) dirhem. Besbase, kebâbe behmeni, buzidan, herbirinden (6) dirhem, suud (4) dirhem. Hepsi ayrı ayrı döğülür, elenir ve tatlı badem yağı ile karıştırılır. (2) katı balla macun yapılır. Ceviz büyüklüğünde alınıp şerbet yapılır.

Macun-u Nanahvah: (29b)

Bu macun cimâ^c yapamayan kişilere faydalıdır. Rutubet ve kuruluktan yoksun olanlarda mideye kuvvet verir, hazmettiricidir, meniyi arttırır, ağız kokusunu giderir, diş diplerini sıklaştırır, ağızdan gelen kan kokusunu keser, suddeleri açar, mesanedeki taşı eritir. Yapılışı: Nanahvah, bezr-i cezer, bezr-i kerfes, bezri şibit, besbase, mastıka, herbirinden (10)'ar dirhem. Karanfil, kırfa, akırkarha, asasun, ud-i zagferan herbirinden (1) danek. Misk (1/4) danek. Hepsi ayrı ayrı döğülür, elenir. Toplamının (3) katı köpüğü alınmış balla macun yapılır. 4.5 dirhemi şerbet olarak içilir.

Sonuç

Görüldüğü gibi Türk hekim yazarları 15. yüzyıldan beri bâhnâmelerle ilgilenmekte ya klasik bâhnâmeleri Türkçe'ye çevirmekte, ya da kendileri telif eser yazmaya teşebbüs etmektedirler. Yapılan incelemeler, bu tercümelerin aslına tam uymadığını, çevirenin kişisel eklentiler yaptığını; veya aslından çıkarmalar yapıldığını gösteriyor. Edinilen diğer bir kanı da tanıtılan Tûhfe-i-Müteehhilîn'in kozmetoloji ağırlıklı bir cinsel eğitim eseri olduğu, "pornografik" ögeler için yazılmadığıdır.

Tifaşî ve Tûsî'nin Bâhnâmelerinin Arapça nüshasının, Türkçe Bâhnâmelerle karşılaştırılması ve değerlendirilmesi gerekir. Bunların metin yayını yapıldıktan ve Türkçe bâhnâmelerle karşılaştırıldıktan sonra asılları ve çevirileri hakkında doğru bir kanıya varılabilir.

Dolayısıyla bu alandaki çalışmalar devam etmeli, öncelikle Türkiye kütüphaneleri, hatta özel kütüphanelerdeki bâhnâmeler taranmalı ve sınıflandırılmalıdır. Sonuca yukarıda önerilen değerlendirmeler yapıldıktan, Türkçe bâhnâmeler Arapça-Farsçalarıyla karşılaştırıldıktan sonra varılabilecektir.

Kimler Çok Çocuk Doğurur, Kimler Az Doğurur?

İyi ve güzel çocuk doğurmak için icâb eden şerâit-i maddiye ve ma'neviyye ber-vech-i zîr beyân ve ta'dâd olunur.

1. Azâ-yı tenâsüliyye tam olmalı ve herhalde tekemmül etmiş bulunmalı.
2. Havsala ve memeler matlûb derecede büyümüş olmalı.
3. Kolayca kâbil-i temessül [eriyebilir, hazmolabilir demektir] ve iyi bir yemek yemeli ve fevkalâde mugaddî [gıda verici ve besleyici] yemekten sakınmalıdır. Çünkü çok yağlı ve semiz kadınlar, şişman addolunamayacak kadar orta vücûdlu kadınlara nazaran az doğururlar.
   Şişman ve etli ve yağlı kadınlar az doğurur. Fart-ı semâne denilen fevkalâde semizlik ekseriya kısırlığı davet eder.
4. Mümkün olduğu kadar tabîî ve sâkin bir hayat geçirmeye dikkat etmelidir. Hayatını rahat geçirmeyenler, şiddetli te'sirlere, heyecânlara, fevkalâde meraka, ye's ve kedere düşenler, gece ve gündüz zihnini işgâl edecek derecede müz'ic-i hayâlât ile uğraşanlar kat'iyyen bu hallerden sakınmalıdırlar.
5. İ'tidâl derecesinde faaliyet-i maddiyede bulunmalı. Yani boş durmayıp mu'tedilâne çalışmalı. Hayat-ı âtılâne [tembel geçen hayat demektir] gebe kalmaya mânidir.
6. Ruhun ve fikrin daima sâkin ve müsterîh olmasına dikkat etmelidir.
7. Fevkalâde arzulara düşmemeli. İnsanı masârif-i zâideye, zevk ve sefâhate, harâbîye sevk ve îsâl edecek hallerden kaçınmalı. Daima iyiliğei aile teşkîline, mes'ûdâne yaşamaya çalışmalı.

Mesâil-i Hafiyye-i Sıhhiyyeden Kız mı, Oğlan mı?, Mütercimi: Avânzâde M. Süleyman, Araks Matbaası, Dersaadet, 1330 [1914], ss. 8-9.

Malum Dönem Filmleri

Orhun YAKIN

Müstehcen neşriyat ve filmler bir toplumu katletmenin çeşitli yollarından birisidir.
Prof. Dr. Ayhan Songar, İ.U, Cerrahpaşa Tıp. Fak. Psikiyatri Kürsüsü Bşk.
09/12/1976 (*Tercüman*, İnci eki)

"Seks filmleri denen kepazeliklere-gerçekten de- tam bir çöplükte mal bulmuşlar gibi atılan sinemacıların hali budalaların açıkgözlülüğünden başka bir şeye benzemez: Onlar bindikleri dalı kestiler. Sinemayı besleyen halkı, ev bark sahibi kimseleri ve topyekün aileleri sinemadan tiksindirdiler."
Tarık Buğra, *Tercüman*, 17/12/1975

"Burjuvazi hem ülkemizde, hem de öteki ülkelerde "Erotik-Aşağılık" filmler üretiyor, pazarlamasını yapıyor. Kişilerin duygularını, sonuçta insan onurunu sömürüyor, toplumsal başkaldırıdan alıkoyuyor. Gerçeklerden uzaklaştırıyor. Giderek "Kar" amaçlı bir seks sanayi egemen sınıflarca özellikle yaratılıyor, kadın tamamen "Meta" laşıyor, birçok genç-bunalımlı insan bu çarka kapılıyor."
Burçak Evren, *Yeni Ortam*, 13/03/1975

Ökkeş Yerçıkartmaz'dan (Baykal Kent) köyünden eski göz ağrısı, kötü yola düşmüş olan Kezban'a (Zerrin Egeliler) :
- *"Köyde namını duyduk, hani bi şaapak da öyle gidek dedik... Eee... Bu plağın önü aşınmıştır. Biraz da arkadan çalsak nasıl olur ha, Kezban?"*
Solan Yaprak (?)

- *"Kocanın sağ kalmasını istiyorsan her dediğimizi yapacaksın... Alt tarafı kaç kişiyiz şurada. Birer sefer yapacağız."*
- *"Alçaklar, alçaklar..."*
- *"Bunun bir üçüncü yolu yok. Ya bize birer kere verirsin ya da kocan gider..."*

Şehvet Uçurumu, 1979

"Bu dönemde çekilen seks filmlerinde kadınla alay edilmiş, kadın kadın olmanın saygınlığını yitirip bir çeşit "erkek oyuncağı" biçiminde yansıtılmıştır. Kadının en aşırı biçimde böylesine bir "mal" gibi ortaya sürülmesini, gizli özelliklerini böylesine teşhir edilmesini, kadın seyirci haklı olarak bağışlayamamaktadır. Kadın seyircinin içinde, seks filmlerindeki gibi sadist ya da isterik eğilimleri de olsa, böylesine ulu orta açığa vurulması elbette hoşuna gitmez."
Ağah Özgüç, Türk Sineması Sansür Dosyası, 1976: 105

Beş Atış Yirmi beş, Hasan Almaz Basan Alır, Civciv Çıkacak Kuş Çıkacak, Öttür Kuşu Ömer, Tornavida, Em Onu, Dam Budalası, Kartal Pendik Gittik Geldik, Vur Davula Tokmağı, Fırçana Bayıldım Boyacı, Beş Dakikada Beşiktaş ve daha yüzlercesi. Belli bir yaş grubu (otuzların sonu, kırkların ortası ve ezici çoğunluğu erkek) içerisinde bahsi açıldığında yoğun bir nostalji duygusu ile yad edilen filmler. Agah Özgüç[1] başta olmak üzere Türk Sineması üzerine kafa yormuş hemen her isim tarafından "o filmler" olarak nitelenen "bu filmler" genel kabul gören görüşe göre Türk sinemasını zaten sürmekte olan bir bunalımın içine iyice sokmuş ve Yeşilçam'ın 'Altın Çağ'ına son

1 Özgüç'ün bu konuya yazılarında ayırdığı yer oldukça geniş. Bir çok dergide yayınlanan Türk Sinemasındaki erotizmi çeşitli yönleri ile ele aldığı yazılarının yanısıra, *Yerli Sinemada Seks* (1965), *Sine-Sex Fotoğraflarla/Belgelerle Sex Filmleri* (1980), *Türk Sinemasında Fotoğraflarla Seks* (1975), *Türk Sineması Sansür Dosyası* (1976) ve 3. baskısına ulaşan (ama içeriğine eklenen ya da çıkarılan fotoğraflar hariç pek de fazla dokunmadığı) *Türk Sinemasında Cinselliğin Tarihi* (1988, 1994 ve 2000) gibi kitapları bu konuyu ele aldığı kitaplarına örnek olarak verilebilir.

noktayı koymuştur. Bir başka deyişle sözü edilen, 'pis ve kaka' bir dönemdir. Hemen her zaman ailenin adı bile anılmak istemeyen özürlü bireyi muamelesi görmüş ve görmeye devam etmektedir. Ne kadar az sözü edilir ve anımsanırsa o kadar iyidir. 70'li yılların ortasından itibaren Türk (erkek) izleyicisinin beğenisine sunulan ve 12 Eylül 1980'de ortadan kaybolan (ya da kaldırılan) 'seks furyası' dönemi filmlerini bu yazının kapsamı içinde bütün yönleri ile ele almak pek olası değil. En iyimser tahminle 500 civarında erotik/komedi ve "komple muamele" (hardcore) filmin çekildiği yaklaşık beş sene süren bu 'malum dönem' gerek konuları, oyuncuları[2], yönetmenleri, setleri, afişleri,[3] belli başlı sinemaları ve gerekse ortaya çıktığı, yaşadığı ve öldü(rüldü)ğü dönem itibarı ile (sadece bu filmlere uygulanan sansür anlayışı bile ayrı bir yazı konusu olabilir) bir kitap kapsamında ele alınmayı hakketmektedir.

Dijital teknoloji ile tanışan ülkemiz film piyasasında bazı köklü değişiklerin meydana

2 Burçak Evren '*Türk Sinemasında Cinsellik*' adlı incelemesinin "seks filmleri dönemi" bölümünde sözü geçen dönemi "1974 ile 1979 arası Türk sinema tarihinin düşünülmesi ve yinelenmesi istenmeyen en ayıp safhaları oldu" biçiminde niteleyerek) dönemin yıldızlarının o tarihlerde kendilerini savunmak ya da durumu izah etmek için söylediklerinden bazı alıntıları öylesine komik bulmuştur ki bunları kitabında 'Ero-Mizah' başlığı altında bir araya getirmiştir. (1995: 21) Evren için bu açıklamaların herhangi bir değeri, açıklamayı yapanlar da dahil olmak üzere, yoktur. Benzer bir tavır o dönemde konunun televizyonda tartışma konusu olarak ele alındığı bir bir programla (*Forum*, 1975) ilgili olarak *Ses* dergisinde bir eleştiri yazısını kaleme alan Çetin Ener tarafından da uygulanmaktadır. Ener, katılımcılar arasında bulunan ve sansürün gerekli olabileceğini ama kurul içinde sinema dünyasından da kişilerin olmasını isteyen (bu öneri Ener'e göre son derece saçmadır ve konun hiç ciddiye alınmadığını göstermektedir) Figen Han'ı "sanatçının, sinemadaki engin tecrübesinden ötürü mü, yoksa seks filmlerindeki üstün başarısından dolayı 'Forum'a davet edildiğini bir türlü çözemediğini" belirtiyor. *Ses*, 51, 1975: 2-5)

3 Bu filmlerin kendine özgü, genellikle çıplak kadınların göğüs uçlarının yıldızlarla kapatıldığı, çizenin bileğine göre oldukça ilginç (!) mayo modellerinin yaratıldığı, erkek oyuncuların mümkün olduğunca çıplaklıklarını örtmeye çalıştıkları afişleri dönem içinde çeşitli biçimlerde sansürlenmişlerdir. En sert sansür biçimi -özellikle Konya gibi muhafazakar olarak tanınan kentlerde- çıplak kadın figürlerini baştan aşağıya siyah boya ile kapatmak şeklinde gerçekleşmiştir. Ama bu uygulama genellikle umulanın aksine sonuç vermiş ve merak duygusu körüklenen seyirci boyanın altındaki görebilmek için erken saatlerde kuyruğa girmeye ve sinema sahibine daha çok para kazandırmaya başlamıştır. Bu dönemden yıllar sonra söz konusu afişlerin "sıradışı objeler" sınıfına dahil edilmesi ve Yapı Kredi Bankası'nın sanat etkinlikleri kapsamında uzun süreli bir sergiye (15 Mart-27 Nisan) konu olması oldukça ilginç bir gelişme olarak değerlendirilmeli bence. Daha da ilginci bu materyali sergiye sağlayan kişinin bu yazıda sık sık adı geçen ve bu filmlere ortaya ilk çıktıkları andan itibaren sert bir biçimde tepki gösteren Burçak Evren olmasıdır. Serginin katalogunda söz konusu afişlerden dört örnek bulunmaktadır.

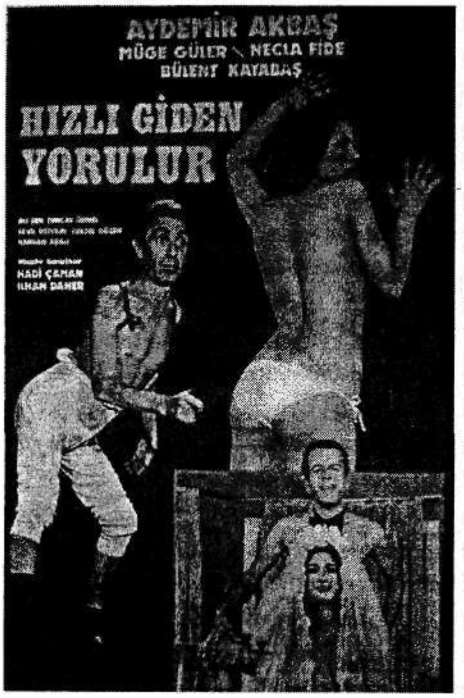
geldiğini gördük. Daha kolay ve hızlı kayıt olanakları, özellikle son üç yıl içinde birbiri ardına 'o filmler' piyasaya önce kısa bir süre için video kaset daha sonra da video CD olarak sürüldü ve (eski yoğunluğunu kaybetmekle birlikte) sürülmeye devam edilmekte. *Fanatik Görüntü Sistemleri* adlı şirketin önderliğinde çıkarılan bu filmler ve bu yazının kaleme alındığı tarihte (2002 başları) ulaşılan sayı (aynı filmlerin aynı şirket tarafından aynı isimler altında ama değişik kapaklarla piyasaya sürülmesi hariç, 40 civarında CD) sözü geçen dönemde "3 Film Birden" sinemalarını sık sık ziyaret etmiş seyirciyi oldukça mutlu edeceğe benziyor. Bunlar görüntü kalitesi genelde pek parlak olmayan, kaynağı biraz şüpheli, elinizde başvuru kaynakları yoksa tarihlerini bilmenize imkan olmayan (aynı dönem içinde birkaç kez adları değiştirilenlerin gerçek adını ve yapım tarihini bulmak neredeyse imkansız) filmler ama 'bu kadarına da şükür' diyen alıcılar sayesinde ikinci hatta üçüncü kez, genellikle farklı kapaklarla, karşımızdalar. Filmlerin piyasada sorunsuz bir biçimde (yani 16 yaş ve üstü seyirciye) satışını sağlayabilmek için bazı filmlerin içeriğinde bir takım fedakarlıklara gidilmesi gerekmiş. Örneğin,1979 yapımı, bilinen ilk Türk uzun metrajlı (feature lenght) komple muamele filmimiz *Öyle Bir Kadın ki*'nin (Zerrin Doğan/Levent Günsel, yön. Naki Yurter) artık bir şehir efsanesi haline gelmiş olan çayda çıra (!) sahnesinde ki bazı detaylar ne yazık ki seyircinin hayal gücüne bırakılmış durumda.

Scognamillo'nun da belirttiği gibi "her sinema endüstrisi gibi Türk sineması da, belli ve kritik ve buhranlı dönemlerinde başka ülkelerde kopan ve *bize uygun düşen* furyalara kapılmıştır." Türk sinemasının (yani Yeşilçam'ın) dönemler boyu ticari eğilimlerini seçtiği/öne çıkardığı türler ile gözlemlemek mümkündür. En popüler ve uzun süreli türün; değişmeyen formülleri, klişeleri ve konuları ile; melodram olduğunu belirtmekle başlayabiliriz. Bu kalıplar daha sonra, macera ve tarihsel filmlerde de kullanılmıştır. Yine bir kriz döneminde küçük şirketlerin ayakta kalabilmek/günü kurtarabilmek için dönemin popüler Türk ve yabancı çizgi romanlarını beyaz perdeye aktardıklarını ama özellikle yabancı uyarlamaların pek de başarılı olamadıklarını görüyoruz (1967-73). Ama özellikle *Karaoğlan* (ilk çevirim 1962, Kartal Tibet'in başrolünü üstlendiği yedi bölümlük seri daha sonra başlamıştır), Cüneyt Arkın'lı beş bölümlük *Malkaçoğlu* ve belki de en çok tanınan yine Kartal Tibet'li dört bölümlük bir seri oluşturan *Tarkan*. Cüneyt Arkın'nın seriyi sürdürdüğü altı bölümlük Kara Murat'ı da bu Türk çizgi roman karakterlerine dahil edebiliriz. Otuz civarında filmle, altmışlı yılların başından seksenlerin ortalarına değin, ayrı bir tür oluşturan dini filmler (*Hazreti Yusuf'un Hayatı, Hazreti Eyüb'ün Sabrı, Yahya Peygamber*), polisiyeler, James Bond benzeri kahramanların atıldığı maceralar (özellikle Göksel Arsoy'un başrollerini üstlendiği *Altın Çocuk* serisi) ve son olarak *The Godfather*'dan (*Baba*, F. F. Coppola, 1972) etkilenerek çekilen çok sayıda mafya/gangster filmleri (daha sonraları işin içine güldürü öğesinin de katıldığı) furyaları oluşturmuşlardır. Yine bir dönem ilgi gören ve

Batı sinemasından 'ödünç' alınan ve daha çok Sergio Leone'den esinlenerek 1967-74 yılları arasında çekilen otuz civarında Türk tarzı spagetti western filmini saymak mümkün. Bu tür filmler geride pek bir iz bırakmadıysa da seks avantür filmlerinin önünü açmaları ve bu filmlerin de yazımızın konusu olan erotik filmler dönemine yerini bırakmış olması açısından söz edilmeye değer olduğu kanısındayım.

Geleneksel denilebilecek Yeşilçam sineması, yıldızları, fotoroman anlatım şekli, şablonları- Tarık Tekçe/Önder Somer = kötü adam, Vahi Öz/Hulusi Kentmen= iyi fabrikatör- orta sınıf seyirciye sunulmaktayken yetmişli yılların ortasından itibaren varlığını hissettirmeye başlayan 'öteki' seyirci de kabaca sıralarsak avantür, seks ve arabesk filmlerinin müdavimlerini oluşturacak ve kendi star sistemini ve şablonlarını yerleştirecek hatta kabul ettirecektir. Tabii burada Türk sinemasında dikkate değer, sanat değeri yüksek, sağlam öykülerin anlatıldığı, çok iyi oyunculukların sergilendiği filmler yapılmadığını söylemeye çalışıyor değiliz. Yurt dışı prestijli yarışmalarda ve festivallerde ödül alanlar da dahil olmak üzere değerini ispatlamış, yeniden seyirlerde değeri tekrar tekrar anlaşılan çok sayıda film söz konusu sinemamızda. Özellikle bu ülkenin gerçeklerini genel kabul görmüş bir sinema diliyle anlatarak belli bir düzeyi yakalayan ve bunun karşılığını hem içeride hem de uluslararası arenada gören çok sayıda filmimiz var. Ama sadece 1960-1986 yılları arasında çekilen uzun metrajlı konulu film sayısının 4428 ve 1975-1979 arasında ki "seks furyası" sırasında çekilen erotik güldürü/seks filmlerinin de 600 civarında olduğunu (kesin bir rakam vermek bazı nedenlerden dolayı neredeyse imkansız) düşünürsek ortada adının iyi konulması gereken bir olgu olduğu ortaya çıkar. Yukarıda belirttiğimiz türden bir yaklaşıma hedef olan bu filmler sonuçta Yeşilçam sisteminin ürünüdür. Kadın oyuncuların hemen hepsi zaten sistem içinde yer alan oyunculardı. Aynı gözlem yönetmenler ve teknik ekipler içinde geçerlidir. Peki sinema nasıl olmuş da 'bu hale' gelmiş ya da getirilmiştir? 1972 yılında bazı küçük firmaların dar bütçeleriyle kotarmaya başladığı ve 1974 sonlarına kadar devam ettirdiği seks-avantür karışımı filmlerin- *Akrep Mustafa, Bitirim Kemal, Kan Dökmez Remzi* ve bence bir küçük milat olarak değerlendirilmesi gereken, daha sonra başrol oyuncusu Behçet Nacar'ın adıyla birlikte anılacak olan, o döneme kadar yerleşik erkek tiplemelerini yerle bir eden (Nacar bu filmlerde karşısındaki adamı feci şekilde dövüyor, balta ile kafasını yarıyor, yüzüne ustura atıp façasını tamir olmayacak biçimde bozuyor ve bayağı kötü sevişiyordu) bir tiplemeye ve seriye dönüşecek olan *Parçala Behçet.*

Türkiye'nin günlük yaşamına deyim yerindeyse geç ama temiz giren televizyon her geçen gün etkisini arttırmaktadır. 1974'e gelindiğinde sinema seyircisinin çoğunluğu için geçerli filmler Hong Kong sinemasının seri üretimle kotardığı ucuz ve akıl ötesi sahnelerden oluşan uzak doğu sporlarının hemen her çeşidinin sergilendiği 'karate' filmleri ile Türk sineması ile her zaman yakın ilişkiler içinde olan ve bu ilişki nedeniyle



de kendi üretimini bol miktarda ihraç edebilen İtalyanların seks komedileri oluşturmaktaydı. Bu filmlerin büyük oranda seyirci çekmesi zaten ayakta zor duran bir takım film şirketlerini harekete geçirmeye yetti. 1974 sonlarında gösterime giren yönetmenliği Oksak Pekmezoğlu'nun yaptığı ve başrolünü bir tiyatro oyuncusu olan Sermet Serdengeçti'nin[4] yüklendiği *Beş Tavuk Bir Horoz* filmi ile seks furyası (ya da Özgüç'ün deyimi ile "uçkur filmleri") resmen başlamış oldu. Saf köylü Kazım'ın renkli seks yaşamının anlatıldığı filmin afişi de bir ilk olmasının ötesinde döneme göre oldukça cüretkar bir deneme olarak değerlendirilebilir. Film büyük ilgi görür. Baraj kapakları açılmıştır artık. 1980 darbesine kadar çeşitli platformlarda süren, bir çok tartışmayı da beraberinde getiren bir dönemdir bu.

Türkan Şoray ve Cüneyt Arkın, her konuda konuşuyorlardı ama Türkan Şoray genellikle sinemadan ve sinemadaki bildik kişilerden sinema aleminin bugünkü durumundan bahsetmeyi tercih ediyordu. Şoray "Cüneyt bey, biz görmeyeli neler oluyor Yeşilçam'da ?" deyince Arkın, ister istemez gülümsedi. "Ben hariç, herkes koyu bir sex furyasının içinde." İşte esas mesele de buradaydı işte. 8 aylık boş oturmasının ana sebebi de bu sex furyasıydı. Şoray acı acı güldü; "Söyler misiniz bana bu furya daha ne kadar sürecek?" İşte orası belli değildi. Bir fırtınadır esiyordu. Ne kadar devam edeceği de belli değildi. (...) Her ne şekilde

4 Serdengeçti 26 Aralık 1976'da geçirdiği bir trafik kazası sonucu öldü. İtalyan oyuncu Lando Buzzanca'nın birbiri ardına ithal edilen ve oldukça popüler olan "Erkek dediğin..." seks-komedi serisi yapımcılar tarafından kopyalanmaya başladığında Serdengeçti Buzzanca'nın rolünü üstlenmişti. Ama Serdengeçti ciddileştiğinde oldukça cesur sahnelerin de altından kalkabiliyordu. *Eden Bulur*'da (Yön: Çetin İnanç, 1976) canlandırdığı emniyet teşkilatı görevlisi karakteri ile altmış dakikalık filmin kırk beş dakikasında külotunu fora ederek pozisyondan pozisyona geçiyordu. Çevirdiği filmlerle ilgili getirdiği ve benim ulaşabildiğim tek savunması alıntılanmaya değer nitelikte: "Piyasaya seks filmleri ile girdim. Yapımcı bana teklifte bulunur, yönetmen bu filmi görüntülerse, cebime de iyi para giriyorsa niçin oynamayayayım? Filmlerin sanat olup olmadığı beni ilgilendirmez. Sanki diğer filmler seyirciye ne mesaj veriyor?" *Ses*, 48, 1975: 2-7)

olursa olsun o, bütün iyi ve kötü taraflarıyla Yeşilçam gene de Türkan Şoray'ın burnunda tütüyordu. Bu özlem içinde, bu seks furyasının bir an önce bitmesini ve eski düzenin kurulmasını hasretle bekliyordu.
Pazar, 1975 (?)1001: 10

Yazının başında da belirttiğimiz gibi, bu dönem filmleri Yeşilçam'ın tabutuna çakılan son çiviler olarak nitelendirilmiş, kadın seyirciyi sinema salonlarından uzaklaştıran, Atilla Dorsay'ın ifadesi ile 'diğer filmlere yaşam hakkı tanımayan' bir ortam yaratmakla suçlanmışlardır. Ama buradan yola çıkarak aynı dönem içinde "sanat değeri taşıyan" filmler çekilmediği şeklinde bir yoruma ulaşmak yanıltıcı olur. 1974'e baktığımızda Yılmaz Güney'den *Arkadaş*'ı, Ömer Kavur'dan *Yatık Emine*, Atıf Yılmaz'dan *Kuma* ve Süreyya Duru'nun yabancı festivallere katıldığı *Bedrana* bu yılın önemli filmleri arasında. Ertem Eğilmez'in *Hababam Sınıfı*'nın etrafı kasıp kavurduğunu da hatırlatalım. 'İyi film' çekimi malum filmlerin saltanatı sırasında da- toplam film sayısında genel bir düşüş söz konusu olmakla beraber- hep devam etmiştir. Döneme göre tanıtımı iyi yapılabilen filmleri, televizyonun gittikçe artan etkisine ve ailelerin şiddetini her geçen yıl arttıran sokak terörü yüzünden akşam seanslarına eskisi kadar rağbet etmemelerine rağmen, belirli bir hasılat elde etmeyi başarmışlardır.[5] Genellikle gösterilmeye çalışıldığı gibi ülkede ki (1977 rakamları ile 7,000 kapalı sinema) hemen her salonda sadece seks-komedi filmleri gösterilmemektedir. Burada üzerinde önemle durulması gereken noktalardan birisi de ülkenin sosyokültürel yapısında meydana gelen değişikler ve televizyonun hızlı bir biçimde nüfusun büyük kısmı için tek ve en ucuz eğlence aracı haline gelmiş olduğu gerçeğidir. O tarihe kadar Yeşilçam'ın kendisine verdiği hemen her tür ürünü değişen oranlarda kabul eden ortalama Türk sinema seyircisi artık oturma odasındaki siyah-beyaz görüntüleri daha çok yeğler hale gelmişti. Dönemin sürükleyici -ve bence bu gün bile aşılamayan seslendirmeleriyle- dizileri bu seyirciyi avucunun içine almayı başarmıştı. Taşra sinema salonları Yeşilçam'ın can damarını oluşturmaktaydı ama en büyük darbeyi de oradan yedi. Her geçen gün zorlaşan hayat şartları altında bunalan seyirci iç karartan konular, melodramlar ya da sonu başından belli senaryoların hüküm sürdüğü filmleri artık istemiyordu. Bu gerçeği nedense görmezden gelen sinemanın ağır topları ise ücretlerine zam üstüne zam yapıyorlar ve artık kolay kolay risk alamayan yapımcıların elini kolunu bağlıyorlardı. Ortalama seyirci

5 Daha sonra belli bir seviyenin üzerine çıkarak beğenilen ve gişe başarısını yakalayabilen filmlere örnek olarak 1975'de Yaşar Kemal'in romanından Memduh Ün'nün aktardığı *Ağrı Dağı Efsanesi*, daha sonra popüler bir seri oluşturacak olan idealist bir polis memurunun hikayesini anlatan Melih Gülgen yönetiminde Cüneyt Arkın'lı *Cemil*, Süreyya Duru'dan *Kara Çarşaflı Gelin*, 1976'da Metin Erksan'dan *Kadın Hamlet*, Atıf Yılmaz'dan *Mağlup Edilemeyenler*, Türkan Şoray'dan *Bodrum Hakimi*, Orhan Aksoy'dan *Aile Şerefi*, Kartal Tibet'ten *Tosun Paşa*, yine Ertem Eğilmez'den *Hababam Sınıfı Uyanıyor* ve dar bütçeyle çok kısa sürede bitirilen ve gişede rekorlar kıran Taner Oğuz imzalı *Boş Verdim Kalbimin İşine* gösterilebilir.

için, yayın süresi ve içeriği sınırlı da olsa, televizyon tek alternatif haline gelmişti.[6] Yukarıda da belirtildiği gibi *Beş Tavuk Bir Horoz* filmi ile sistemin kendini kurtarma harekatı başlamış oldu. Bu filmlerin ucuza kotarılmış yapımlar olduğu gerçeği, seyyar (ve pek de düzgün durmayı beceremeyen) kameranın gölgesinin bol bol yataktaki oyuncuların üstüne düşüşünden, bazen odada bulunan boy aynasında hem kameramanı hem de spot ışıklarını birlikte izlemenin mümkün oluşundan, erkek oyuncuların, birkaç istisna haricinde, üzerlerindeki külotlarını saklamak için bin bir zorlukla boğuşmalarından,[7] son derece duygusal bir şarkıdan hard-rock'a oradan Latin ezgilerine oradan da acıklı bir türküye seyirciyi şaşkına çevirecek kadar hızlı geçmelerinden[8] ve, evet belki de sonda söylenmesi gerekeni burada söylemekte fayda var, esas dertlerinin mümkün olabildiğince çok çıplaklık ve sevişme sahneleri göstermek olduğu (büyük bir kısmı yetmiş dakikanın altında olan bu yapımlarda söz konusu sahneler toplam sürenin dörtte üçünden daha fazla yer kaplamaktadır) açıkça görülmektedir. Ortada mantıklı/tutarlı bir hikaye anlatma kaygısı olduğu pek söylenemez. Anlatılacak bile olsa aceleden akış değişmekte ve (kötü) ünlü Amerikalı yönetmen Ed Wood'a yakın bir tarz ortaya çıkmaktadır.[9] Yani aslında kendi içinde olan bir tutarlılığın ve mantığın

6 1974 Ekiminde yıl sonuna kadar yurt çapında 21 milyon kişinin televizyon yayınlarını izleyebileceği açıklaması yapıldı.

7 Sunulabilecek bir çok örnek arasından Kazım Kartal'ın Dilber Ay'la oynadığı *Püsküllü Bela* ve Kartal'ın sevişirken çamurlu bir su birikintisi içinde külotunu sürekli saklamak için Ay'ı şekilden şekile sokması ve Ay'ın gülmemek için kendini zor tutması seçilebilir.

8 Bu tekniği (!) görebilmek için piyasada bulunabilecek en iyi örneklerden biri *Sokak Kızları* (orijinal isim *Cemile'nin Kaderi*, 1979) olabilir. Elli dakika civarındaki bir süre içinde (VCD versiyonunda tam porno sahneler kesintiye uğramış) yönetmenin oldukça geniş arşivinden -alışılagelmiş uygulama, herhangi bir yasal kısıtlama olmadığından ya da uygulan(a)madığından, yönetmenin koltuk altına sıkıştırdığı plakları kafasındaki akışa göre kurguda kullanması şeklindeydi- seçmeler dinliyoruz: en ateşli sahnelerin yer aldığı sinema salonu bölümünde tempoya uyduğu düşünülerek kullanıldığını tahmin ettiğimiz tanınmış *Santana* parçalarından 'Oyo Como Va', uzun sayılabilecek bir oral seks sahnesi sırasında devreye giren ama neden dahil edildiğini tahmin edemediğimiz *Deep Purple*'ın oldukça sert bir hard-rock parçası olan Rat Bat Blue', Ay'ın üzerinde son derece kısa bir baby-doll geceliğinden başka bir şey olmaksızın sürekli eğilerek evini temizlemeye çalıştığı sahnede kullanılan Pembe Panter film müziği, Neşe Karaböcek'ten 'O Vefasız Sevgili', Big Band Jazz, Salim Dündar'ın tanıttığı 'Aynalar'ın (adını bulamadığımız) bir kadın sanatçı tarafından yorumu, Pink Floyd esintileri taşıyan bazı psychedelic alıntılar, casus filmlerinde kullanılan tanınmış parçalardan seçmeler ve dönemin klasik disko parçalarından (Love Magic) alıntılar sayılabilir. Bazı film müziği seçimlerinin mantık sınırlarını zorladığı da olmuştur. *I Spit on Your Grave* (*Mezarlarınıza Tüküreceğim*, 1978 -Boris Vian'nın aynı adlı kitabından 1962'de çekilen Fransız yapımından ufak bir alıntı söz konusu- yön: Meir Zarchi) adlı döneminde oldukça gürültü koparan bir Amerikan filminden yola çıkarak çekilen *İntikam Kadını*'nda (Zerrin Doğan/Kazım Kartal/Cesur Barut, yön: Naki Yurter, 1979) dört azılı kanun kaçağı misafir kaldıkları köy evinin kızına tecavüz ederler. Kafasına tecavüzü ilk takan Kartal'ın saldırısı sırasında fonda çalan şarkılardan birisi de vurmalı çalgı ağırlıklı "Düm teka düm tek"dir!

9 Ed Wood'un (10 Ekim 1924 - 10 Aralık 1978) kendine has anlatımı ve kariyeri boyunca savaşmak

beyaz perdeye çeşitli nedenlerle aktarılamaması. Zaten esas sorun da buradan kaynaklanmaktadır. Dönemin eleştirilerine bakıldığında vurgunun filmlerin yapım kalitesine ya da oyuncuların oyun gücüne değil içeriğine yapıldığını görmekteyiz.

Gençlerimizi seks manyağı yapan film furyasına kim DUR diyecek?
Milli Gazete, *14/11/1975*

Buna bağlı olarak ele alınmaya çalışılan ama bir sonuca bağlanamayan diğer bir önemli eleştiri konusu da neyin "müstehcen" sayılıp sayılmayacağı konusudur.[10] Bu oldukça önemli bir konudur çünkü seks filmleri furyası Milliyetçi Cephe (AP, MSP, CGP ve MHP) hükümetlerinin iktidarı (Nisan 1975- Aralık 1977) CHP, CGP ve DP'den oluşan bir koalisyon (Ocak 1978-Ekim 1979) ve son olarak da (Kasım 1979- Eylül 1980 arası görev yapan) AP, MSP ve MHP hükümetleri sırasında varlığını sürdürebilmiş ve şiddetli sansür tartışmalarına ve uygulamalarına rağmen hiçbir zaman yeraltına çekilmemiştir. Hatta getirilmeye çalışılan yaptırımlar birkaç etkisiz dava ve kapatılan sinemayla sınırlı kalmış, Nebil Ögentürk'ün ifadesiyle, "kuruluşundan bu yana ağır sansür baskılarıyla güdükleştirilen Türk sinemasının yeni ürünlerine (sansürün) takındığı liberal tavır sanki bilinçli bir politikadır. Sonuçta herkese iyi gelmiştir bu filmler. Cinsel sıkıntılarla bunalan topluma da, bu toplumun tepesinde ortalığı kasıp kavuran dümensiz ekonomik ve politik kararların uygulayıcılarına da... Bir çeşit sosyal ağrı kesici, uyuşturucu, sakinleştirici olmuştur seks filmleri sanki."

zorunda kaldığı ekonomik problemleri ortaya birbirinden ilginç yapıtlar çıkarmıştır. Bence en ilginç uzun metrajlı yapıtı 1953 tarihli *Glen or Glenda*/Glen'mi Glenda'mı? (ya da I Led Two Lives/I Changed My Sex) olup -haksız yere takıldığına inandığım- kendisine "dünyanın en kötü yönetmeni" sıfatının verilmesine neden olan ürünlerinin başında gelmektedir. Film, ilk kez izlendiğinde, anlatım, oyunculuk, kurgu ve olay örgüsü açısından gerçek olamayacak kadar kötü izlenimini verse de daha sonra aslında derdini, çoğu kendisinden kaynaklanmayan, çeşitli nedenlerle anlatamayan bir yönetmen ve öykücü ile karşı karşıya olduğumuzu anlarız. Aslında ortada gülünecek bir şey yoktur ama millete de eğlenecek bir şeyler lazımdır.

10 Dorsay, konu ile ilgili bir yazısında yasama, yürütme organlarının başında bulunanların bu alandaki 'dur' veya 'vur' sözcüklerini rahatça 'öldür' biçiminde uygulayabilecek olan bir zihniyete sahip olduklarını ispatladıklarını, yabancı ve ciddi dergilerdeki resimleri bile sansür eden "*Bir Avuç Gökyüzü*" ve "*Soylu Yabani*" gibi filmlere yapmadığını bırakmayan bu kişilerin müstehcenlik kavramına nasıl yaklaşacaklarının baştan belli olduğunu belirtir. Gerçektende furyanın başladığı yılın 18 Martında Karaköy meydanına dikilen "Güzel İstanbul" adlı çıplak kadın heykeli, valiliğin verdiği emir üzerine gece vinçle yerinden kaldırılıp götürülür. Bunu 22 Haziranda Çetin Altan'nın *Bir Avuç Gökyüzü* adlı romanının Ankara Savcılığınca müstehcen bulunarak toplatılması izler. Cumhurbaşkanlığı kontenjan senatörü Adile Ayda kendisine Senato'da *Emmanuella* filmi ile ilgili görüşme sırasında neden tepki gösterdiği sorulduğunda yasaklanması düşünülen filmin içindeki iğrenç sahnelerin kürsüden aktarılmasına tepki gösterdiğini söyler. Muhabir röportajın sonunda sorar: "Sizce kadın için cinsel özgürlük nedir?" Ayda'nın yanıtı çok kısa olur: " Ahlaksızlıktır."

(Özgentürk, 1999 (?): 13-14) Daha sonraları MC hükümetinin MSP kanadından Oğuzhan Asiltürk esip kükreyerek yaptığı bir basın açıklamasında "bu tür filmler artık sansürden geçemeyecek"[11] diye buyurmuş ve suçlu bulunan filmlere 150, 000 lira para cezası ve beş yıla kadar hapis cezası hükmü devreye sokulmuştu. 1977'de ikinci MC hükümetinin hazırlayıp meclise sunduğu ve kabul edilerek *Resmi Gazete*'de yayınlanan Yeni Sansür Kararnamesi çıplaklığı önlemeye yönelik olarak tasarlanan ama arada eklenen maddelerle neredeyse öpüşmeyi bile yasaklayan bir sistemin temellerini atmaya yönelikti. İşi iyice yokuşa sürmek için sansür kuruluna gönderilecek film kopya sayısı birden ona yükseltildi. Ayrıca bir kopyanın İçişleri Bakanlığı'na gönderilmesi şartı konuldu. Pratik olarak uygulanması imkansıza yakın olan bu sistemde üyeler on kopyayı teker teker izleyecekler, beğenmedikleri sahneleri kestirecekler yeni versiyonu tekrar izleyip uygun olup olmadığına karar vereceklerdi. Eğer kurul filme baştan "uygundur" damgası vurmuşsa bununla yetinmeyip gösterildiği sinemalara müfettişlerini göndererek her şeyin yolunda olup olmadığını denetleyeceklerdi. En feci uygulama ise film çekimleri sırasında her sette bir polis memurunun hazır bulunacak olmasıydı. Bu görevliler çekimleri sonuna kadar izleyecek ve her günün sonunda durumu yazacakları bir raporla amirlerine bildireceklerdi. Bunun dışında görevlilerin çekimlerin kararnameye uyup uymadığını kontrol etme ve gerektiğinde seks sahnelerinin çekimini engelleme hakkı da bulunmaktaydı.[12]

Yakın tarihimizin bu en çalkantılı dönemi ile paralel bir gelişme göstermiş olan bu sinema, günlük ölü sayısının iki haneli sayılarla ifade edilmesinin iyice normalleştiği 1979-80 arasında yukarıda sözünü ettiğimiz *Öyle Bir Kadın ki* ile ilk uzun metrajlı porno film çeken Müslüman ülke sıfatını da kazanmıştır. [13]

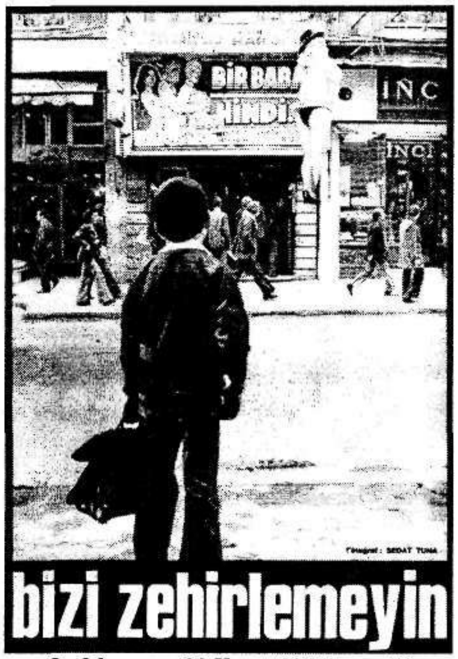
---

11 Bu dönemde "sansür komisyonu denetimini 7. maddenin 6. fıkrasına göre işlevini sürdürüyordu. Bu fıkraya göre 'umumi terbiyeye ve ahlaka ve milli duygularımıza mugayir bulunan' filmler sansüre takılmaktaydı. Özgüç'ün belirttiği gibi, "sansür genellikle 'tümüyle red' kararını verdiği seks filmlerine gerekçe göstermiyor sadece müstehcenliği nedeniyle 'ahlaka mugayir' kaydını koyuyordu. (Özgüç, 1976:39-41) Her ne kadar yerli filmler Ankara'ya sansüre gönderiliyor idiyse de uyanık yapımcılar malum sahneleri aradan çıkarıyor ve film sansürden geçince tekrar yerine koyarak dağıtıma veriyorlar ya da sansürden bazı sahnelerin çıkarılması şartıyla gösterim izni çıkan filmlerden söz konusu sahneler çıkarılmıyordu. Bu suçun (maddi) cezası yapımcı şirket için çerez parası niteliğinde olduğu için -1974-5 döneminde arttırılmış haliyle söz konusu miktar 250 liraydı- bir çok yapımcı sansür uygulamasının değişmeden uygulanması taraftarıydı.

12 *Hürriyet*, 12, 16 Ekim 1977. Bu konuyla ilgili en ilginç tartışmalardan biri 09 Ekim 1977 tarihinde televizyonda dönemin İçişleri Bakanı Korkut Özal, film yapımcıları Ümit Utku ve İrfan Ünal, yönetmenler Halit Refiğ ve Yücel Çakmaklı ve diğer yetkililerin katıldığı Mahmut Tali Öngören'nin yönettiği *Konuşa Konuşa* isimli programda gerçekleştirilmiştir. Konuyu hemen her boyutuyla ele alan katılımcıların görüşlerini yer darlığı nedeniyle buraya alamıyorum.

13 Konu ile ilgili olarak Dorsay 1980'de *Cumhuriyet*'teki bir yazısında sansürün bu filmlere bir sorun yaşatmazken sanat filmlerine büyük bir baskı uyguladığından şikayet ederek bu durumu "seks filmlerinde yeni bir dönem açılıyor şu günlerde... Yerli seks kurdelalarımızda, batı modellerini izleyerek

Peki seyirci kimliği ile ilgili ne söyleyebiliriz? Bu konuda en çok kullanılan tabir "lümpen"dir. Yani, tamamı erkek, çoğunlukla eğitimsiz, işsiz, yeni yetme ya da yirmili yaşlarını sürmekte olan, düşük beğeni düzeyini temsil eden, sayısı belirsiz bir güruh. Bu gözlemi bir noktaya kadar doğrulayabilecek bir takım rakamlar mevcut: 1975 yılında Kıraathane, Pastane ve Kahvehane İşverenleri Sendikasının açıkladığı rakamlara göre Türkiye'de 70,000 kahvehane bulunmakta ve 4 milyon kişi de işsiz gezmekte. 1977 verilerine göre ise her yıl İstanbul'a 250,000 kişi göç edip yerleşmektedir ve *Hürriyet*'in Pazar ekinde "Seks 76/Bir sara gibi toplumu sardı seks" başlığı ile sunulan yazı dizisinde son durumu değerlendiren psikolog Dr. Tülay Doran'nın da belirttiği gibi "toplumumuz seks sorununu çözememiş olduğu için... zamanla bu filmlere seyirci ilgisinin azalmasını beklemek de, köyden kente akın sürdükçe, beklemek boş." Bu insanların büyük kısmını "lümpen" olarak nitelemek pek de zor olmasa gerek. Bu topluluğun en büyük eğlencelerinden birisi de sinemadır. Yılmaz Çetiner'in 1977 ortalarında konu ile ilgili bir yazısında belirttiği İstanbul'da bulunan 127 kışlık sinemadan seks filmleri gösterenlere 6 ile 12.5 lira arası bilet parası ödeyerek giren ve bu sayede televizyonun etkisiyle sinemalardan aldığı resim bedeli düşen belediyenin işlerini "eskisinden de iyi hale getiren" ve "nereden nasıl çıktığı belli olmayan" seyirci[14] kabaca böyle bir şeydir.[15]



Ses Mecmuası, 29 Kasım 1975, sayı: 48

---

meydana gelen gelişmede, artık "softcore"dan "hardcore"a geçiliyor. Böylece çoğu 8/10 yaşlarındaki çocuklar olan seyircilerimiz, doğanın ve insan yaşamının bu önemli bölümü üstüne daha gerçekçi ve öğretici bir gözlemde bulunabilecekler! Ne denli sevinsek azdır." diye yorumlar.

14 Burçak Evren, s. 24.

15 İşleri düzelenler sadece belediyeler değildir. Furyanın ilk dönemlerinde bile bu filmlerin salonları kapanmaktan kurtardığı iddia edilmiştir. İzmirli Filmciler Derneği İkinci Başkanı Ahmet Tuvay bu filmlere yöneltilen eleştirilere karşı "aile filmlerinin iş yapmadığını, ailelerin evlerinde rahat bir şekilde televizyon seyretmeyi tercih ettiklerini, bu durumda seks filmlerine genellikle gençlerin rağbet ettiklerini ve bu filmler olmasaydı İzmir'deki sinemaların büyük bir kısmının kapanabileceğini" belirtmişti.

"Para kazanmayı beyaz kadın ticareti haline getiren bu kabil sinemacıları Türk sinema sanatçıları olarak değerlendirmek yanlıştır."
Ahmet Buldanlı, *AP Muğla Milletvekili*
Tercüman, 12/12/1975

Bu filmlerin oyuncuları ise klişe deyimiyle 'başka bir alem'dir. Afişlerde en dikkati çeken özellik erkek ve kadın başrol oyuncuları arasındaki -dönemin sonlarına doğru kadılar lehine bozulmaya başladığı görülen- dengedir. Son derece önemli olan Anadolu pazarı nasıl bir süre önce Behçet Nacar ve Yılmaz Köksal'ı baş tacı yaptıysa bu sefer de sıra Kazım Kartal[16], Aydemir Akbaş, Ali Poyrazoğlu, Bülen Kayabaş, Hadi Çaman

16 Kazım Kartal'ın bu filmlere başlama hikayesi üzücüdür. Yeşilçam'da kriz bütün hızıyla sürmekte, seks filmleri de iyice hız almaya başlamıştır. Kartal oynamamak için direnenler arasındadır ama mahalle bakkalına veresiye yazdırmaktan ve arkasından "sanki Tekel bize veresiye veriyor, bir de artist olacak" türü serzenişlerde bulunulmasından gına gelmiştir. Bir ara kendisine, "gel benim filmimde oyna, Mine Mutlu da var ama soyunup sevişeceksin ona göre" diye bir teklif getiren ve kendisinin de "sen benim arkadaşımsın, ne demek soyunacaksın" diye tepki gösterdiği arkadaşını hatırlar ve *Tatlı Tatlı* (1975) filmiyle, aldığı ücret 7.500 liradır, bu dünyaya adımını atar. Oynadığı duyulunca "abi bi film de bana çek" diye gelenleri hiç geri çevirmez ama elinde para tutmasını da pek beceremediğinden furya sonunda zararlı duruma düşer.

ve Mete İnselel ile daha az popüler olan Tamer Yiğit, Salih Güney, Yalçın Gülhan, Cesur Barut ve Ünsal Emre, Orçun Sonat genellikle yardımcı oyuncu olmalarına rağmen her fırsatta döktüren Tarık Şimşek ve Ata Saka[17] ikilisi ve karakter oyuncularının en tanınmışlarından biri olan Turgut Özatay vardır.[18] Kadın oyuncular içinde kendi seyircisini yaratanlar isimler arasında ilk dönemde ağırlıklı olarak Arzu Okay, Mine Mutlu, Emel Aydan ve Figen Han ile daha sonraları da başta Zerrin Egeliler[19] olmak üzere Zerrin Doğan, Dilber Ay ve Necla Fideli ile yardımcı oyunculardan da Harika Öncü, Karaca Kaan, Nilgün Ceylan ve Ceyda Karahan gelmektedir. Erkek oyuncuların büyük bir kısmının profesyonel tiyatro oyuncuları olmaları da diğer ilginç bir husustur. Aradan geçen yirmi yıl Poyrazoğlu, Kayabaş, Akbaş ve Çaman'nın dönem ile ilgili o tarihteki görüşlerini hemen hemen hiç değiştirmemiştir. Konuyla ilgili olarak ender verdikleri röportajlarda hepsi o kriz döneminde bu işi para için yaptıklarını asla topluma zararlı bir eylem içinde olmadıklarını, hiç "komple muamele" çekmediklerini zaten kendi oynadıkları filmlerin hemen hepsinin seks/erotik komedi olduğunu belirtmişlerdir.[20] Erkek oyuncuların bir diğer ortak özelliği de olabildiğince sıradan hatta çirkin sayılabilecek fiziğe sahip olmalarıydı. Özellikle Akbaş ve İnselel'in kendi başlarına "sokaktaki adamı" beyaz perdeye taşıdıklarını iddia etmek mümkündür.[21] Bu

17 Saka'nın bu filmlerde harcandığını düşünmek mümkün. Sürekli aklı sekste kötü hatta 'psycho' karakterleri büyük bir başarı ile canlandıran Saka'nın en önemli alamet-i farikası karşısında tedirginlikle bekleyen kadın karakterden gözlerini ayırmadan fermuarını yavaşça aşağıya çekmesi ve kamera arkasından çekime geçtiğinde pantolonu tek hamlede ayak bileklerine kadar indirmesidir. Bu tekniği başarıyla uyguladığı filmlere örnek olarak *Solan Yaprak* (?) ve *Çıldırtan Kadın* (?) verilebilir.

18 Özatay'ın ekonomik kaygılarla bu filmlerde oynadığı kesindir. Çok önemli bir yardımcı karakter oyuncusu olan Özatay, bu filmlerin ucuzluğuna aldırmadan oynadığı sahnelerinin hakkını vermiştir. *Cemile'nin Kaderi* filminde Dilber Ay'ın ensesinden soluğunu eksik etmeyen alkolik ve uçkur düşkünü üvey baba rolündeki başarısı dikkate değer. Filmin sonuna doğru Ay'a tecavüz etmek için yumruklarını konuşturan Özatay'ın şehvetten gözü dönmüş halde kırmızı atletini hırsla üstünden çekip çıkardığı sahne oldukça etkileyici ve erotiktir.

19 Egeliler, deyim yerindeyse, zurnanın zırt dediği 1979'da çevrilen toplam 131 seks filminden otuz birinde (bazı kaynaklara göre 39) oynayarak büyük bir olasılıkla halen kırılmamış olan bir dünya rekoruna imzasını atmıştı.

20 Ali Poyrazoğlu o tarihte yaptığı bir açıklamada şöyle söylüyor: "Önce seks filmleriyle adımı duyurup, daha sonra sanat yönü ağır basan filmlerde oynamak, benim tırmanma politikamın bel kemiğini oluşturur. Çağımızın etkin sanatı olan sinemada seks salgını furyası yok. Komedi filmleri var. Önce bir komedi furyası başladı. Sonra bunun içine seks sahneleri eklendi. Aslında hiç bir sanat dalında seksi, ya da dinselliği çıkarma olanağı yok. Sinemada her zaman olduğu gibi bugün de seks vardır, bir şey değişmemiştir. Ancak fotoğraflamada ve biçimde farklılık vardır. Bazen normal bir dozajda kullanılıyor, bazen de normalin dışına çıkılıp çılgınlığa varılıyor." *Pazar*, sayı: 1004, 1975.

21 Dönemin 'kutsal' yayınlarından *Pazar* dergisi 1975 yılının ardından yaptığı değerlendirmede Şoray, Koçyiğit, Akın ve Girik dörtlüsünün bir köşeye itildiğini belirterek şöyle devam ediyor: "erkekler cephesinde yakışıklı erkek devri tamamen kapandı. Aydemir Akbaş, Ali Poyrazoğlu, Mete İnselel gibi yardımcı oyuncular başa geçtiler." (*Pazar*, 1006: 3)

oyuncular ortalama (hatta ortalamanın da altında bir yerlerde) bir erkeğin de oldukça güzel kadınlarla beraber olabileceğini net bir biçimde ispatlıyorlardı beyaz perdede. Eğer onlar yapabiliyorsa belki "makul çoğunluğun" da bir şansı olabilirdi. Dahası, bu oyuncular seksi pek o kadar ciddiye de almıyor gibiydiler. Akbaş sıska fiziği ve dizlerine kadar inen donu ile yatakta şekilden şekile giriyor, sevişme sahnelerini tam anlamıyla sulandırıyor, bir dönemin Öztürk Serengil'ini anımsatırcasına kendine has bir konuşma tarzı ve argo anlayışı ile furya boyunca ününü sürdürmeyi başarıyordu. Bu oyuncuların popülerliğinin bir başka belirleyici nedeni de, en azından furyanın başlangıcında, filmleri kotaran büyük çoğunluğu olanakları kısıtlı firmaların 'tiyatrocuları' ucuza bağlayabiliyor olmaları ve profesyonel geçmişleri nedeniyle komedi türüne yatkın olmalarıydı (Özgüç, 1976: 94).

Oyuncuların bu filmlerde rol almayı neden kabul ettikleri konusuna dönecek olursak, kadın sanatçılarında açıklamalarının/savunmalarının benzer nitelik taşımakta olduğunu görürüz.. Onat Kutlar'ın yönetiminde haftalık *Pazar* dergisinin düzenlediği bir açık oturumda Feri Cansel işsizlik sorunu yaşadığını, on bir yıldır çalıştığı piyasada sadece ikinci sınıf firmaların kendisini çağırdığını, onların da istedikleri parayı soyunması koşulu ile verdiklerini, çocuğunu düşünmek zorunda olduğunu belirterek devam ediyor:

> "Bir defa bu işe girmişiz... Ya iyinin en iyisi olmak, ya da kötünün en iyisi olmak lazım. Ben de kötünün en iyisi olmaya çalışıyorum. Çıplaklık dünyanın her yerinde var. Tamam mı abi. Almanya'da şakır şakır muamele filmleri oynuyor... Avrupalı bunu ayırmış. Sinemanın kapısında A, B ve X gibi harfler var. İsteyen istediğine gidiyor. Bizde de böyle yapılabilir... Bir kez soyunmam dedim iki yıl kimse kapımı çalmadı. Bir Türker İnanoğlu çağırdı o da gene arkamdan da olsa anadan doğma soydu beni. Türkan Şoray'a, Hülya Koçyiğit'e yüz elli bin lira verilirken ben niye bu parayı almayayım? Onlar benden ya da benim gibi soyunan arkadaşlarımızdan daha iyi oyuncu mu?"

Bu açıklamanın özellikle Mine Mutlu ve Arzu Okay için geçerli olduğuna şüphe yok. Diğerlerinden farklı olarak bu iki yıldızın "ciddi sinema" içinde belli bir kariyerleri bulunmaktaydı. Her ikisi de ünlü jönlerle (Okay'ın beraber oynadığı jönler arasında Tamer Yiğit, Ayhan Işık, İzzet Günay, Cüneyt Arkın, Fikret Hakan ve Zeki Müren bulunmaktaydı) başroller paylaşmış, namuslu, saf ve temiz genç kız/kadın rollerinin aranan yıldızları haline gelmişlerdi.[22] Arzu Okay aynı toplantıda bu durumu şöyle açıklıyor:

22 Özgüç bu oyuncuların sinema dünyamızda "jön-dam/masum kız" olarak adlandırıldıklarını, senaryoya göre kırsal kesim köy kızlarını (Pervin Par, Nevin Aypar, Hümaşah Hiçan, Nezihe Becerikli ve Muhterem Nur) ve büyük şehirlerde geçen hikayelerde de kentsoylu kız (Gülistan Deniz, Cahide Sonku, Çolpan İlhan ve Belgin Doruk) rollerini üstlendiklerini belirtir (Özgüç, 1976: 89-91).

> "Bizlerin çevirdiği seks filmleriyle ahlak kurallarının yıkıldığı iddiası var. Eğer gerçekten ahlak kurallarına aykırıysa iki üç yıl önce masum köy kızı rollerini oynuyordum. Şimdi halk böyle istiyor, seks filmleri çeviriyorum. Demek sanatçıyım. Yarın yine köylü kızı rolleri oynarım. Bu bir arz talep meselesidir. Halkın istediğini veriyorum. Halk açısından zararlı olduğunu da sanmıyorum. Cinsel eğitimi eksik olan bir toplumuz. Halk seks konusunda yeterince eğitilmemiştir. Bu filmlerin oynadığı yerde kız kardeşi, ablası, annesi mini etekle dışarı çıkınca kimse rahatsız olmayacaktır. Kısacası biz eğitici oluyoruz."

Tabii Okay'ın esas önemi, diğer bazı sinema yazarlarının da katıldıkları gibi, masum kız soyunmaz/sevişmez mitini yerle bir etmesinden kaynaklanmaktaydı. Son derece düzgün fiziği ve yukarda bahsedilen sinema geçmişi ile tam bir bomba gibi düşmüştü Okay erotik sinemanın başlangıç dönemine.[23] Mine Mutlu ise çarpıcı fiziği ile medyanın ilgi odağı haline gelmişti. Başka şartlar altında 'normal' bir star olabilecekken özellikle 1975 ve 1976 yıllarında beyaz perdede fırtına gibi eserek belli çevrelerde 'olay kadın' olarak anılmaya başlamış ve diğer bir kısım medyanın öfkesini üzerine çekmişti. Mutlu'nun öne sürdüğü Feri Cansel'e yakın argümanı "yıllardır Türkan Şoray'ın gözlerine ve dudaklarına yapımcılar yüz elli bin lira verdiler. Şimdi de benim göğüslerime ve popoma yüz bin lirayı versinler bakalım" türü yaklaşımı[24] kendisine kalıcı bir yıldız olmadığı, popülerliğini günün şartlarına borçlu olduğu ve 'geldiği yere geri dönüvereceği' yönünde tepkilerin gelmesine neden olmuştur.

Peki bu paraları yıldızlarına ödeyen yapımcıların kazançları ne durumdaydı? Konu ile ilgili olarak 1975 yılından bazı rakamları sunan Özgüç bir yıl içinde İstanbul'da gösterime girerek en iyi hasılatı yapan on filmi gösterir. Listeye giren (4, 5 ve 8. sıradan) üç adet seks filmi vardır ve iyi para getirmişlerdir ama sonuçta üç filmdir söz konusu olan. 'Hayır' der Özgüç. Kazın ayağı öyle değildir. Listedeki iyi hasılat yapan ciddi filmler seks filmlerine kıyasla çok daha pahalıya mal olmaktadır. Buna bağlı olarak 'iyi'

---

23 Seks furyasının başlangıcında tamamen çıplak olarak oynamaktan kaçınan Okay daha sonra elindeki bütün silahları kullanmaya karar verir ve şöhretini iyice artırır. Özgentürk'ün sıralamasıyla, "*Azgın Bakireler*-Masum kız soyunur, "*Kucaktan Kucağa*-Masum kız yatağa girer ve *Sokak kadını*-Masum kız delicesine sevişir (Özgentürk, 1999 (?): 17). Baş rolünü Salih Güney'le paylaştığı *İkimizde Sevdik* (1977) ise sürprizlerle dolu bir yapımdır. Filmin başlarında Güney'le sevişme sahnesi ve sergilediği çıplaklık (Güney zaten oynadığı bütün filmlerde hep bir utangaç hava içindedir ve pantolonunu bile çıkarmamaya özen gösterir) dönemin standartlarına göre oldukça vasat olarak değerlendirilebilir. Ama filmin sonlarına doğru, gerçek hayatta uzatmalı sevgilisi ve dönemin ünlü müzisyenlerinden, Seyhan Karabay'la birlikte döktürdüğü performans gerçekten takdire ve tavsiyeye değer kanısındayız. Bu beş dakikanın altındaki sahnenin eksiksiz bir versiyonunun (bazı geçişler gösterilenden de fazlasının çekildiği izlenimini vermekte) günün birinde açığa çıkmasını dilemekten başka bir şey gelmiyor elimizden.

24 *Pazar*, 1002:11

salonlarda ("birinci ayak" olarak adlandırılan) gösterime girmek gibi bir avantajları vardır. 'Öteki filmler' ise taşra sinemalarında tam anlamıyla hüküm sürmektedirler. Ezici çoğunluğu "üçüncü ayak" olarak bilinen sinemalarda gösterilen bu filmler iyi hasılat getirmektedirler çünkü "bu filmler yeni bir seyirci getirmiş ve bu doğrultu içinde toplumda zararlı olup olmadıkları bir yana, bir çok sinema salonlarını da kapanıp garaj olmaktan kurtarması, bir türlü görülmek istemeyen madalyonun öbür yanıydı." (Özgüç, 1976: 80-1)

Bu filmlerin konudan yoksun olduğunu söylemek haksızlık olur ama anlatılan hikayenin yatak sahneleri için bir bahane oluşturduğu gerçeğini de göz ardı etmek imkansızdır. Hikayelerin kötülüğüne, hızlı üretimden kaynaklandığını tahmin ettiğimiz, kurgu sorunlarını da eklediğimizde seyircinin istese de olay örgüsünü kolay kolay takip edemeyeceği sonucuna varabiliriz. Püsküllü Bela'da (yön. Çetin İnanç,1979) Kazım Kartal'ın kimden niye kaçtığını son on beş dakika içinde ancak öğreniriz. Kartal'dan kaçmakta olan Dilber Ay'ın şehir içinden ormanlık bir araziye oradan da oldukça çorak bir arazi parçasına beş dakika gibi bir sürede geçebilmesi bu ve benzeri filmlerde ki teknik problemleri ortaya koyan tipik örnekler arasında sayılabilir.[25] Dikkatlerden kaçmayacak bir diğer nokta ise özellikle kadın oyuncuların gerçekten rollerini oynamaya çalışmalarıdır. Bu konuda elinden geleni ardına koymayan sanatçılardan birisi de, bana göre, Zerrin Egeliler'dir. İster kocasını kurtarmak için azılı katilerin sırayla tecavüz isteğine boyun eğmek zorunda kalan mutsuz evli kadını, ister kocasının kötü davranışları yüzünden tımarhaneye düşmüş, oradan kaçınca da büyük bir talihsizlik eseri hapisten kaçmış dört azılı suçlunun saklanmakta olduğu bir eve giren bir kadını ya da Almanya'ya çalışmaya giden imam

25 Söz konusu film aynı zamanda tecavüzle karışık sevişmenin itiraf ettirmek için kullanılmasına getirdiği farklı yaklaşımla da dikkat çekmektedir. Buram buram cinsel istismar kokan bu sahnede Kartal'ın suç ortağı saklanmış paraların yerini bulabilmek için Ay'ı bir arabanın kaportasına çıplak olarak bağlar ve çaresiz durumdaki Kartal'ın gözleri önünde uzun uzadıya "sorgular." Ay, adamın zaafından faydalanmak için zevk alıyormuş gibi yaparak ellerini çözdürmek ve bir punduna getirerek Kartal'ı iplerinden kurtarmayı planlamaktadır ama Kartal durumu yanlış değerlendir ve acıyla haykırır: "Pis orospu! Yoksa ona verecek misin?"

nikahlı kocasının kendisini terk etmesi sonucu (gerçeği bilmeyen) ailesi tarafından köyden geçmekte olan bir kadın tüccarına verilen ve büyük şehirde kötü yola düşen kadını bütün gayretiyle (ve hemen hemen hiç gülümsemeyen, her şeyi zorla yapıyormuş ama arada (istem dışı) zevk de alıyormuş hissini yüzünde bir maske gibi taşıyarak) inandırıcı kılmaya çalışmıştır.

Komedi unsurunun ilk dönem filmlerde bol bol kullanıldığı bir gerçektir ama bu kullanım çoğunlukla kaba ve "kör kör parmağım gözüne" deyimine uyacak şekilde sunulmaktadır seyirciye, bol argo kullanımına ve abartılı hareketlere dayanır ve çok sık tekrarlanarak "kabak tadı"verir.

Dönemle ilgili ayakları yere basan tek eleştiri konusunun sinema salonları dolduran seyirciler arasında yer alan küçük yaştaki çocuklar olduğunu söyleyebiliriz. Gözünü para bürümüş sinema salonu sahiplerinin gerekli kanun maddelerinin yokluğundan ya da uygulanmamasından faydalanarak bilet satmaya devam etmesi haklı itiraz seslerinin yükselmesine yol açmıştı. Burada açıklanması gereken nokta bazı kaynakların seyircilerin çoğunluğunu yetişkin olmayan çocukların oluşturduğu yönündeki savıdır. Dönemin kaynaklarına; dergiler, köşe yazıları vd. detaylı olarak baktığımızda seyirci kimliğini, özellikle büyük şehirlerde, toplumun her kesiminden erkeklerin oluşturduğu yönündeki ortak kanıyı görmek mümkün olacaktır. Ama bu gerçek sinema kapılarında alınması gereken tedbirlerin alınmadığını/alınmak istenmediği gerçeğini de

değiştirmemektedir.

Düzensizlikten düzen oluşturma gayretinin hüküm sürdüğü ülkemizde, çeyrek asır önce sürüp bitmiş bu furyanın etkilerini günümüzün RTÜK uygulamalarında ya da geniş anlamda medya ve yayıncılık üzerine yüklenmek istenen baskıda görmek mümkün. O dönemin sinemacılarının sansürü alt etmek için icat ettikleri "dönme", "döşeme" ya da "blok seks" gibi teknikler/uygulamalardan yıllar sonra Can Yayınlarının sansürü kendi evinde yenmek için 12 Eylül sonrası oluşturulmuş olan Başbakanlığa bağlı Muzır Kurulu'nun "bilgi ve kültürü orta seviyedeki kişilere göre" yaptığı değerlendirme sonucu sakıncalı bularak toplattırdığı (1985) ve "sanat eseri niteliği taşımadığı" gerekçesiyle mahkum ettiği (1988) Henry Miller'ın *Oğlak Dönencesi* çevirisini 39 yayınevinin ortak girişimi ile ve dahiyane bir buluşla yeniden piyasaya sürmesinin üzerinden o kadar da çok zaman geçmedi.[26] Özetlemeye çalıştığımız dönem klasik bir ifadeyle yeni oluşmuş şartların meydana getirdiği bir arz-talep mekanizmasının ürünüdür. Bir çok "uzmanı" yanıltacak ölçüde uzun ömürlü olmuş ve can çekişmekte olan bir alanı ayakta tutarak bir çok kişinin ekmek parası kazanmasına yardımcı olmuştur. Belli kurallar çerçevesinde yaşamasına izin verilmemiş ve neticede kendi kurallarını kendisi yaratmak zorunda kalmıştır. Erkek oyuncular bir biçimde sanat yaşamlarını sürdürebilmişlerse de kadın oyuncuların o kadar şanslı olduğu söylenemez. Bu konuda yapılmış ilk ve tek film *Renkli-Türkçe* (yön: Ahmet Çadırcı, 2001) konuya olabildiğince sade ve tarafsız yaklaşarak -geriye dönüşler yardımıyla- 80 sonrası bu filmlerin kadın oyuncularının yaşamları ile ilgili ip uçları vermiştir izleyicisine. Görüntülü popüler kültür ürünleri olarak döneme dair zengin ipuçları barındıran bu filmlerin kadın-erkek ilişkilerinin yakın geçmişteki durumuna dair sosyologlara ve kültür antropologlarına, argo ile uğraşan ya da ilgilenen dilbilimcilere oldukça hoş sürprizler hazırladığını belirtmek çok da yanlış olmayacaktır.

---

26 Yayıncı Erdal Öz şöyle açıklıyor: "Kitap, yasaklama nedeni olarak gösterilen cümlelerin yerleri kesilip beyaz bırakılarak basıldı. Ancak kitabın başına, Muzır Kurulu raporunun, savcının son iddianamesinin ve benim son savunmamın tam metni eklendi. Bu metinlerde, kitapta boş bırakılan, sakıncalı görülen cümlelerin tamamı, hem de sayfa numaraları belirtilerek vardı. Üstelik meraklısı için de ilginç bir yasak savma oyunu olmuştu bu." (*Henry Miller*, Oğlak Dönencesi, çev. Aylin Sağtür, Can Yayınları: İstanbul,1991: vi-vii) Kitap yine toplatılır ama karara bağlanmış davalarda verilen karar örneklerini, bilirkişi raporlarını ve iddianamelerini yayımlamak yasalara göre suç teşkil etmediğinden dolayı dava düşer.

Muâmelât-ı Zevciyyede
ADEM-İ İKTİDAR

Ba'zı Erkeklerden Çocuk Olmaması Üzerine Tahrîr Edilmiş Sıhhî ve Herkes İçün Nâfi' Bir Eserdir

Memnun değilim!....

Muharriri: Tosun Paşazâde Sedâd
Nâşiri: İ'timâd Kitabhânesi Sâhibi Seyyîd Tâhir
Çevrimyazı: Mehmet Sarıoğlu

Şems Matbaası 1330/1328

معاملات زوجیه‌ده

عدم اقتدار

بعض اركك‌لردن چوجق اولماسی اوزرینه تحریر ایدلمش صحی و هركس ایچون نافع بر اثردر

ممنون دكلم .....؟

محرری : طوسون پاشا زاده سعاد

شمس مطبعه‌سی

Ebnâ-yı Vatana Nasîhat

ADEM-İ İKTİDÂR

Adem-i iktidâr erkekler için müdhiş bir hastalık olub vücudu bu dereceye vardırmadan bazı tedâbir ittihâzı lâzıme-i hâl ve maslahat olduğundan beni nev'ime bir hizmet-i mûrânede bulunmak üzere bu muhtasârı yazıyorum. Adem-i iktidâr yahud za'f-asabînin mebn-i aleyhi bunda ihtisâs olan etibbânın rivâyetince Nevrasteni denilen marazdır.

Nevrasteni kelimât-ı sâire-i fenniyye misüllü nörikus – sinir – ve asteniya hastalık manâlarını ifade eden iki kelime-i Yunâniyeden mürekkebdir.

Erbâb-ı ihtisâsın beyanlarına göre bu hâl ya iştigâl-i fevkalâde-ki mutlaka iştigâlât-ı zihniyyedir veyâhud sâir gûne suistimallerden zuhura gelir.[1]

Adem-i iktidâr bir çok sebebler ve te'emmüllerle insanda vücud bulur. Emrâz-ı asabiyye mu'âllimlerinin yazdıklarına nazaran bu(na) mübtelâ olanlarda bir hüzn-ü müfrit bulunarak hiçbir şeyden lezzet alamaz. Bundan fazla za'f-ı asabiye uğrayanların ekserisinde hiddet ve şiddet mevcûd olarak ortada hiçbir sebeb bulunmadığı halde önüne gelenlerle gavga etmeğe müheyyâ bir va'ziyet ahz eder. Bundan başka yol yürümek ve yük taşımak misüllü sebebler de olmayarak vücudunda daimî bir yorgunluk hisseyler.

Doktor müteveffâ Müvellih'in nazariyesince[2] adem-i iktidârı olan adama alêl ekser kıskançlık denilen hastalık şiddetle hükmünü icrâ eylediği gibi böbreklerde ve başında daimâ ağrılar bulunur.

İşbu baş ağrıları da bir iki kısım olub biri tekmil kafatasını ihâta edenidir. Diğeri ise başın yalnız bir kısmında zuhura gelir. Buna lisânımızda yarım baş ağrısı ve lisân-ı Yunanîde ise İmikranya ta'bir olunur ki erbâbına ma'lum olduğu üzere "imi" yarım, "krani" de kafa demekdir.

Âsâr-ı adîdesiyle ilm-i tıbda takarrür etmiş olan meşhûr doktor Şarto bu eserinde za'f-ı asabîye dûçâr olanların ne gibi hallere uğradıklarını gösterdiği sırada bunların kulaklarında daimâ bir uğultu mevcûd olduğunu ve cümlesinde vehim bulunduğunu

1 Za'f-ı asabî hastalığı kendinde mevcud olmayan ve fakat zihnen pek meşgûl olanların evlâdı alêl ekser humk ve belâhatle muttasıf olarak yetişir ve kâ'b-ı pedere varamaz. Ömrünü tahsille veya siyasiyâtla geçirmiş olanların evlâdı pederleri derecede sahib-i akl ve fazl ve irfân olamazlar. Buna Doktor Gal eser-i mahsusunda uzun uzadıya şerh ve izâh ediyor.

2 Doktor Müvellih Almanyalı bir tabib olup müddet-i medîde memleketimizde icra-yı san'at ve ibraz mahâret eylemiş ve bir çok hastalar bunun mahâret-i fevkalâdesi sayesinde kesb-i ifâkat etmiştir. Bilâhare Saray-ı Hümâyun hizmetine alınarak senelerce orada bulunmuş ve Almanya İmparatorunun Dersaadete vürûdunda hidemât-ı siyasiyesindeki maharetine mebnî nâmına ünvân-ı asâlet olan "Von" ilâve edilmiştir.

ve hele emrâz-ı sâriyye ve müstevliyeye tutmamak (tutulmamak) için son derece takayyüd icrâ etdiklerini ve hele bu gibi şeylerden pek ziyâde korkduklarını yazıyor ve ilâveten: "Anlattığımız ahvâl ve if'âl mevcûd olan bir adamı za'f-ı asabîye mübtilâ farz etmekliğimiz iktizâ eder" diyor. Bazı meşâhir-i etibbâ dahi: "Anlatmak mümkün olamayan ıstırâb, deniz ve kara seyahatlerinden korkmak, vapura binememek her şeyden dûçâr-ı havf ve harâs olmak, rüzgârdan ve sıkı yağmurdan ve ağaç çatırdısından havf etmek ve yürek çarpıntıları bir ictinâb ve hicâb-ı fevkalâde ve meselâ mevtden korkma ve bunlara mümâsil keyfiyâta mâlik olanlar bilcümle za'f-ı asabîye mübtelâ oldukları hikmete nâil olurlar" diye teşrihâtta bulunmaktadırlar.

Bunlar haricinde biz de ilâve edelim ki za'f-ı asabîye dûçâr olanlar içinde öyleleri göze çarpar ki bunların evzâ' ve etvârı insanı bilâ ihtiyâr dûçâr-ı hande eder.

Bir yere oturulunca ayaklarını bilâ ihtiyar saatlerce sallamak ve bundan zerre kadar yorgunluk hissetmemek ve ortada hiçbir sebeb olmadığı halde saatlerce gülmek veyâhud ağlamak ve işiddiği veya okuduğu meraklı bir hikayeden uykusu kaçmak ve geceleri uyuyamayarak ona bedel gündüz uyumak ve esnây-ı tekellümde veçhine garib ve acayib bir vaziyet vermek, meselâ lâkırdı ederken gözünün birini kapamak veyâhud bir gözünü oynatmak da za'f-ı asabî âsârındandır.

Doktor Şarl Latorno isminde bir müellif: Piyano çalmakda fevkalâde sahib-i maharet bir dostum var idi, bunun çaldığı havaları dinlemekden mütelezziz olmayan kimse olmadığı halde ben bundan müteessir olurdum çünkü zavallı dostum za'f-ı asabîye mübtelâ olduğundan piyanonun başına oturarak çalmağa başladıkça hiddeti artar ve gitdikçe parmaklarına sür'at vererek işi bir dereceye vardırır idi ki âdeta piyanonun taşlarını (tuşlarını) parçalayacak zannı hâsıl olur idi. Ondan sonra kanepeye oturarak saatlerce nefes alır ve vücudu kımıldanmayacak bir hale gelir idi! diyor.

Kısırlık meselesinden dolayı yalnız kadınların ithâm edilmesinin muvâfık olamayacağı müstağni izâhdır. Bizim burada anlatmak istediğimiz kısırlık "akâmet" denileni olmayıb çocuk yapamamak mes'elesidir ki adem-i iktidâr ile irtibât-ı fevkalâdesi vardır.

Evvelleri kadının çocuk doğurmaması mes'elesini kadının vücudundaki kusura atf ederler idi. Fakat fenn-i celîl-i tıbbın nâil olduğu terakkiyât-ı fevkalâde netice ve tecârib-i adîde kaziyyenin bir aksi olduğunu ve kısırlık yani çocuk yapamamak mes'elesindeki kusurun kısm-ı a'zamının erkeklerde bulunduğu tahakkuk eylemişdir. Erkeklerdeki kısırlığın sebeb ve menşe'i âzây-ı tenâsüliyyenin za'f-ı tâmmeye dûçâr olmasıdır ki bu da aksâm-ı tenâsüliyyenin ufalması ve meyl-i tenâsülün fıkdânı ve sâiredir.

Çocuğu olmamak meselesi her erkek için söylenecek bir şey değildir. Hele bizim dinimizde Tenâkehü ve Tenâselü nass-ı â'lisiyle me'mur buyurulmuş olduğumuz düşünülecek olursa erkek için çocuğu olmamak keyfiyeti âdeta felâkettir.

Bizde en ziyâde fıkarâ kısmının kesir-ül evlâd oldukları binâberîn yüksek tabakada bulunanlarımızda alêl ekser hayr-ül hâlef sâadetine nâil olamadıkları müşahade

olunmaktadır. Bu ise yüksek tabakada bulunanlarımızın zevk ve eğlenceye inhimakları neticesi olarak evlâd yetişdirmek hususunda çendân mukayyed olmadıklarındandır. Bizde vefâtında ruhunu rahmetle yâd ettirmeğe vesîle olacak hayr-ül hâlefe nâiliyyet kaziyesi pek ziyâde ehemmiyetle bilinen bir şey olduğundan Avrupalılardan ziyâde ehl-i İslâm indinde çocuk yetişdirmek hususu mu'tenâ bir keyfiyetdir. Hatta taassub ve i'tikâdda yüksek tabaka erkânını fersah fersah geçmiş olan avâm-ı nâsın çocuklarının zenginlerden ziyâde ve çok olması hükmünü de avâmın bu hususa daha ziyade i'tinâ etdiklerindendir.

Teksir-i nüfus keyfiyetinin bizde fevkalâde arzu olunduğunun taaddüd-ü zevcât meşru'iyeti ile çocuk düşürmek hususunun şer'an men' edilmiş olmasıdır.

Çocuk doğurmak arzusunda bulunmayan bir kadın erkeğinin muhabbetine ve teveccühüne hiçbir zaman mazhâr olamayacağı gibi karısının çocuğu olmasını arzu etmeyen zevc de zevcesinin münkesir-ül kâlb kalmasına sebeb olur.

Erkeğin çocuğunun olmaması hikmeti kendinden zevcesine nakledilen tohumda çocuk vücuda getirecek kuvvet bulunamaması mes'elesidir.

İşte erkekde bulunan bu hâlin önü alınmadıkça tarîk-i zevciyetde geçirilecek olan senelerin semeresiz kalacağı âşikârdır. Şimdi bu cihet düşünülecek ve erkekde olan işbu kusur ta'yin ve tezâhür edecek olur ise kadını ithâm etmek muvâfık-ı muâdelet midir? Fazla olarak bu hâle vâkıf olan zevce dahi her halde zevcinin kısırlığından şüphelenmeğe hakkı olamaz mı?

Şimdi erkeğin çocuk yetişdirmek hâssesinden neden dolayı mahrûm olduğu esbâbını izâh edelim:

Erkeğin bu hâle dûçâr olmasının hikmeti evlendikten sonra veya ondan evvel vuk'ubulan gayri meşrû temâslardaki ifrât veyâhud istimnâ bilyed neticesi olarak eskimiş ve artık tamamen geçmiş olduğu zannı hâsıl olmuş bulunan bel soğukluğu ve frengi ve bunlara mümâsil emrâz-ı müdhişenin âzâ-yı tenâsüliyeyi külliyen harâb etmesinden münbais olub işbu harâbiyât dahi âzây-ı tenâsüliyeden hüruc edecek ma'yilerin kuvvetsizliğindendir.

Buna mübtelâ olan erkeklerin akdem vezâifleri âzây-ı tenâsüliyeyi eski hale getirmezse de bile iâşe edebilecek bir devâ-yı muvâfıkın elde edilmesine mütevakkıfdır. İşte bundan dolayı hekimsiz ve hâkimsiz yerde oturmamalı meseli ne kadar hâkimâne ve vâkıfâne irâd olunmuştur. Tıb dinimizde en ziyâde tavsiye edilen bir fenn-i celîldir. Buna dâir ehâdis-i şerîfe-i nebeviyye bile mevcuddur. Bunu imâ Cenâb-ı Mollâ Câmi mahdumuna olan nasihâtında:

Peygamber goft i'lm ilmân - i'lmu'l-ebdân ve i'lmu'l-edyân buyuruyor.

Vücud-ı beşeri en ziyâde tahrîb eden ve za'f-ı asabiyeti en ziyâde tevellüd eyleyen şey istimnâ bilyed denilen i'tiyâd-ı müdhişdir ki Avrupalılar bunu Onanizm diye eserlerinde beyân ederler. Frenklerin bunu Onanizm tesmiye etmeklerinin hikmeti

işbu mel'ûn i'tiyâda Onan isminde birinin sâlik olması olmuşdur ki işbu Onan da Yuda nâmında birinin oğlu imiş.

Kütüb-i mahsusasında uzun uzadıya yazıldığı üzere merkumun bu i'tiyâdı şâyi' olur olmaz sui emsâl olmasından havfen katl ü idâm edişmiş ise de her neden ise bu meş'ûm âdet her tarafa yayılmış ve arkasını almak maâtteessüf mümkün olamamakda bulunmuşdur. Bunu edinenler alel ekser hevesât-ı nefsâniyelerini itfâ edebilecek servete mâlik olamayanlar ile bazı mekâtib-i leyliyye talebesidir.

Çünkü ma'lum olduğu üzere mekâtib-i leyliyyede tahsil-i maarifden başka bir şey olmadığı ve henüz bülûğa ermiş delikanlılar ekser bulunduğu cihetle hevesât-ı nefsâniyyenin izâlesi için tabii mekteb dahilinde bir şey bulunamayacağından nâh nâhâh muâmele-i mekrûhe-i ma'ruzanın muafı idâreten mümkün olmaz.

Esbâb-ı ma'ruzâyı bîtarafâne tedkik ve muhâkeme eden bazı erbâb-ı akl ve kemâl gece mekteblerini muvâfık bulamıyorlar. Bu i'tiyâd-ı meş'ûmeye mâlik olanların vechlerinde letâfet kalmayacağı gibi gözlerinin altları da morarır ve âlel ekser seyelân-ı meni ve bilâhare teverrüm misüllü emrâz-ı mühlike baş gösterir. Bundan mâadâ buna mâlik olanların refte refte ahvâl-i ruhiyyesi fenalaşarak cinnet ve kalb ve bunlara mümâsil emrâz ve alâim-i müdhişe ve mahvfe zuhura gelir.

Emrâz-ı asabiyyede ihtisâs olan bîmârhâne tabiblerinden doktor Kastro Bey bir çok mecânibin istimnâ bilyed neticesi olarak bu hâle giriftâr olduklarını esnâ-yı muayenede müşâhede etmiş bulunduğunu anlatmışdı.

Daha fenası bu i'tiyâd-ı meş'ûmeye mâlik olanlardan bazısının bunu terk edemeyerek nihâyet intihara mecbur kaldıklarını bazı Avrupa lisânı üzere muharrer eserlerde okuyoruz.

Muamele-i zevciyetde veyahud gayr-ı meşru'unu farz edelim kadınla erkeğin arasında vukû' bulan temaslarda erkeğin kuvvetini za'yi etdiği ve tâkâtdan düştüğü her ne kadar ma'lum ve sâbit ise de işbu istimnâ bilyed mes'elesinde daha ziyâde azâ-yı kuvvet etmekde bulunduğuna umum erbâb-ı fenn-i tıb müttefikdir.

İşbu istihsâl edviye-i münâsebe ile telâfi edilmeyecek olursa vücudun gittikçe düşeceği ve sahibinin işe yaramayacağı bir hale gelerek bundan mâadâ alil-i müdhişe ve mühlikeye de giriftâr olacağı meydandadır.

İşbu fena usûl emrâz-ı mütenev'i-yi mühlikeyi dâî olduğu gibi insanın fikrini de dûçâr-ı za'f ve halel eder. Hattâ yukarıda anlatmış olduğumuz üzere delikanlıları cinnete kadar sevk eyler.

Fikr-i âcizânemizce delikanlıları veya hususî mekâtib-i leyliyyede tahsilde bulunanları bu gibi husus âtdan müctenib bulundurmak için kendilerinden ziyâde peder, mâder veya velileri düşünmeli ve tedâbir-i mukteziyeye tevessül eylemelidir.

Mekteb refiklerimden bir iki zât bu mekrûh âdet sebebiyle teverrüm eylediler.

İstimnâ bilyed ibtidâ bel gevşekliği denilen mâraz-ı hafifi ve bittedric diğer emrâz-ı

müdhişe ve mühlikeyi davet eder ki henüz bel gevşekliği devrinde önünü almak için derhal bir tabib-i hâzıka müracaat eylemek iktizâ eder.

Kadın bulunmayan yerlerde bazı fena muhitde erkeğin erkek ile ihtilâd ve imtizâcı görülmekde ve işidilmektedir ki tıbben bunun ne kadar muzır olduğu buna dair bir çok âsâr-ı mahsûsada okunmaktadır. Bazı erbâb-ı ihtisâsın eserlerinde görüldüğü üzere livatanın istimnâ bilyed kadar muzırrâtı var imiş.

Bunun ne derece menfûr ve makdûh olduğunu anlamalı ki Cenâb-ı hakk -kütüb-i Mukaddese'de izâh buyurduğu üzere- bu âdet-i mekrûha mâlik ve sâlik olan bir milleti yani Kavm-i Lût'u yere batırmışdır.[3]

Fünûn-ı nefîse ve şekliyyeden olan heykeltıraşlığa kadîm Yunan ve Roma milletleri pek münhemik olduklarından kendi yapdıkları şekillerin üryânlığına kendileri bayılarak mürûr-ı zamanla Yunanistan ve Roma-yı kadîmde livata zuhûr ve memâlik-i mütecâvireye intişâr eylemiştir.

Âzâ-yı tenâsüliyye za'fına mübtelâ olanların bunu tedâvîye müsâraat etmemeleri kendilerinin mahv ve helâkını mûcib olur.

Bizde derdini söylemeyen dermanını bulamaz meseli buna binâen söylenmektedir ki ne kadar doğru olduğu müstağni izâhdır.

Âzâ-yı tenâsüliyye ve bevliyyenin dûçâr oldukları za'f mürûr-ı zamanla tedâvîsiz kaldığı surette böbrek hastalığı ve hâye torbasının şişmesi, düşmesi ve mecâri-i meniyyenin ihlâli bilâ-inkıt'a menilerin cereyanı gibi emrâz-ı müdhişeye sebebiyet verir. Âzâ-yı tenâsüliyyenin dûçâr-ı za'f olması bütün vücudun sıhhat metânetini de ihlâl eder. Vücudun gevşemesi ve âzâlâtın dermansızlığı midede görülen müşkülât-ı mütemâdiye hepsi bundandır. Bundan başka vücuda ve yüzde hâsıl olan sivilceler ve kan çıbanları ile kanın pisliği ve inkıbâz neticesi olarak peydâ olur.

Za'f-ı asabiyyenin teferruâtından biri ve belki en mühimi sinir hastalığıdır. Bunu bazı etıbbâ sinir rahatsızlığı suretinde ta'rif ediyorlar.

Âzâ-yı tenâsüliyye dûçâr-ı za'f olunca bittabî sinirler de rahatsız olur. Bundan ise ezvâk-ı hayatiyye tesemmüm eder.

Sinirlerin rahatsızlığından bir çok hastalıklar zuhûr eder ki bunun kütüb-i mahsusâsında uzun uzadıya şerh eylediğinden burada tatvîline lüzum göremedik ise de uykusuzluk ve korkulu rüyalar misüllü hâlât bunun emârâtındandır.

Hele bu gibiler sabah uykudan kalkdıklarında kendilerinde bir za'f ve bîtâbî hissederler ve hatta böyle bir halde uykudan uyandıklarında akşama kadar hiçbir iş görmeği canları istemez. İşte ahvâl ve esbâb-ı meşrûta âlât-ı tenâsüliyyenin dûçâr-ı za'f olmasından ileri gelir. Buna mübtelâ olanlarda faaliyet-i dimâgiyye denilen saadet kaybolur.

---

3 Buna mübtelâ olanların vücuda getirdikleri evlâd da o derece fatânet ve zekâvet bulunmaz. Yukarıda ismi geçmiş olan doktor Latorno (Le Tourneau) bunu delâil ve emârâtıyla izâh ediyor.

Alkolizm yani müskirâta inhimak da sinirleri za'fa ilka ve insanı verâsetden ve sâireden mahrum eder.

Konyak ve ameriyikun gibi bazı müskirât memâlik-i Osmaniye'ye ilâç suretinde dahil olarak bittedric taklidleri vücuda getirilmiş ve âdeta kahve ve su gibi havaic-i mühimme sırasına girerek yevmen fe yevmen vücudları harâb etmekde bulunmuştur.

Müskirât yalnız âzâ-yı tenâsüliyyeyi dûçâr-ı za'f ve halel etmekle kalmayıb karaciğer ve böbrek ve dimağ da bundan zehirleniyor.

Hele işbu müskirâtı mütenevvî olarak kullanmak vücudu o derece tahrîb eder ki burada bunu anlatmayı zâid görür ve yalnız buna dair müdevven kitablara müracaat lüzumunu tavsiye ederiz. Müskirâtı i'tiyâd eden bir adam bundan vazgeçmezse bile hiç olmazsa yalnız bir nev'ini o da gâyet az olarak kullanmalıdır.

İşte ihvânımıza edeceğimiz nesâyih hulâsât-ül-hulâsâ bundan ibâret olub tatvîline lüzûm görmediğimizden mebâhis-i sıhhiye-i sâireyi diğer risâlemizde anlatmak üzere adem-i iktidârdan bahis eserimizi burada kesiyorum.

Vallâhu veliyyu't-tevfîk – Ve huve ni'me'r-rafîk

Mühim bir ihtar

Kadın, erkek âzâ-yı tenâsüliyye ve böyle adem-i iktidâr ve sâire mütehassısı Doktor Enfiyeciyân Efendi'yi muhterem karîlerimize cidden tavsiye eyleriz. Her gün Bahçekapısı'nda iki kapılı eczâhânede muâyenehâne-i hususiyyesinde bulunur.

İngiliz Gözüyle Türkler - V

Bir Türk Demokratı[1]

C. J. CORNISH
Haz. ve çev.: Uygur KOCABAŞOĞLU*

Gustave] Flaubert bir zamanlar de Concourt kardeşlere modern Türk, yani batı uygarlığı giysisine bürünmüş *Doğulu*, hakkında yazmak arzusunu itiraf etmişti; *l'Orient en habit noir.*[2] Konunun güçlü tezatları, birbiriyle çarpışan kavramların kaba bir karışımı, Doğu ile Batı arasındaki çekici değiş tokuşlar onu büyülemişti. Hayalgücüyle, Türk'ün Paris'teki, İstanbul'daki, Nil üzerindeki resimlerini çiziyordu; Fransız ayakkabıları ve Paris'li giysileriyle bir vapurun güvertesindeki Paşa, aşağıda karıları, hadımları; değişmeyen Doğu'nun atmosferi.

O akşamki konuşmadan - 1862'teydi - sonra Türk'ün başına garip işler geldi. "Genç Türkiye" kumarını oynadı ve kaybetti. Eski güçler yenilerden çok daha güçlü olduklarını ispatladılar. "Reformcu" Midhat Arabistan sürgününde pek feci bir şekilde telef oldu; Türk Parlamentosu artık yok; Mehdi'ye hac ziyaretine giden Paris'li gazeteciye, eğer Franko-Türk bir gülümsemeyi tahrik ettiyse ne diyebiliriz – tam Flaubert'in kalemine göre bir antitez!

Gerçi şu sırada Orta Afrika'yı sarsan taassup patlamaları, onun eski toplumsal düzeninde saklı duran bir gücün varlığını ve sürekli olarak dik kafalı evlatlarını sinesine çağırdığını bize unutturabilir ama Doğu'nun dehası yalnızca şiddetle çalışmaz. Bu doğal eski alışkanlığına dönme durumunun garip bir örneği Sakız Mutasarrıfı, "Osmanlıların en bilgilisi" merhum Kemal Bey'in hayatıyla gözler önüne serilmektedir.

---

* ODTÜ, Tarih Bölümü.

1 *Macmillan's Magazine*, Cilt. 59 (Nisan 1889), s.452-457.

2 Fransızca, "siyah giyinmiş Doğu."

O Kemal Bey ki, sonuna kadar Sultan'ın koruma ve hoşgörüsüne sahip olmuş ve Kuzey Akdeniz'deki Rum topluluğunun en keskin nefretini kazanmıştır ve onun anısına Sultan, kısa bir süre önce, olağanüstü güzellikte bir anıtkabir yapılmasını emretmiştir.

Ondokuz yıl kadar önce, Haymarket'te, Markosof adlı bir Ermeni tarafından işletilen bir *café*, daha doğrusu bir Türk Odası vardı. Burası Londra'daki yüksek sınıftan Doğuluların en muteber toplantı yeriydi ve her gece burada İstanbul ve İzmir'den Türkler, Kahire ve İskenderiye'den Mısırlılar, Kuzey Akdenizli Ermeni ve Rumlar iyi aydınlatılmış bir odada, divanlar üzerinde bağdaş kurup oturarak tütün içip kahve yudumlar; Batı'nın acele ve telaşını bir süre için de olsa İstanbul'dakine benzer ağırbaşlı bir sükunet akşamına değişmiş olmaktan mutluluk duyarlardı.

Dıştaki salondan ağır Acem perdeleriyle ayrılmış, daha itibarlı konukların ağırlandığı küçük bir oda vardı. Genellikle bir yanda o sıralar geçici olarak İngiltere'de hizmet gören Türk Bahriyesinin genç subayları bulunurdu. Tam karşıdaki divanda ise her gece çok farklı nitelikte bir grup yer alırdı ki subaylarla bunlar arasında, geleneğin yabancılar için bile emrettiği selamlaşmadan öte bir iletişim olmazdı. Bir tanesi, hiç kuşkusuz güzel bir Çerkes'in dolayısıyla Paşa rütbesinde birisinin oğlu olduğunu çıkarsayabileceğiniz soylu bakışlı, uzun ve azametli bir Türk'tü. Onun yanında modern Türkiye'nin memur tipinin güzel bir örneği olan ince, sarı benizli birisi otururdu. Bir Nazır'a sekreterlik ya da *Kâtiplik* etmişti. Bu kişi, inananların ülkesine onurlu bir şekilde dönme umudu olmayan, o sırada ülkesinden sürgün edilmiş bulunan Agah Efendi idi. Ancak grubun en fazla dikkat çekeni, kumral saçları, mavi gözleri ve geniş alnıyla gerçek bir Arnavut tipini andıran geniş omuzlu güçlü adam, seri ve zeki konuşması, sinirli el kol hareketleri, değişken çehresi ve müstehzi gülüşüyle arkadaşlarının ağırbaşlı ve vakur tavırlarına tam bir tezat teşkil ediyordu. Bununla birlikte, heyecanının ateşine onlar da yakalanıyor ve konuşmasının şiddeti arttıkça gözleri parıldıyor ve onayladıklarını gösteren hareket ve sözleri daha da belirgin oluyordu.

Konuşan, katı ve bükülmez bir Müslüman, tutkulu bir vatansever, şair, tarihçi, tertipçi ve demokrat Kemal Bey'di.

Çağdaş Türkiye'den başka bir yerde, böylesine bir çelişkiler kütlesinin oluşmasına yol açabilecek koşulların bir araya gelebileceğini hayal etmek zordur. Arnavut bir Paşa'nın Rum bir kadından doğma oğluydu; ancak farklı kandan gelen vatandaşlarının pek çoğu gibi, Türklerden çok daha Türk birisi oldu. Arap ve Türk edebiyatının hevesli bir öğrencisi olarak hem nesir hem de şiirde kendini erken kabul ettirdi. Ancak vatanperverlik tutkusu bu başarılarla hiçbir şekilde tatmin olacak gibi değildi ve ulusal ruhu canlandırabilmek için Osmanlı imparatorluğunun tarihini yazma hevesine kapıldı. Kısmen bu amaçla Fransızca çalışmaya başladı ve Fransız İhtilali öncesi ve sırasındaki dönemin yazarlarının cazibesine kendini kaptırdı. Onların kuramlarında gönlüne en

yakın düşen amacı, Osmanlı gücünü eski haline getirebilmenin araçlarını gördüğünü hayal etti ve kişiliğinin tüm vahşi enerjisiyle, Abdülaziz'in sorunlu son yıllarında Parlamento kurmak, meşruti yönetim oluşturmak ve kendi deyimleriyle Türkiye'yi kurtarmak üzere "Genç Türkler"in planlarına kendini kaptırdı. Bu hareketle ilgili olarak İngiliz okuyucuların en çok aşina oldukları isim Midhat Paşa, ancak en yorulmak bilmez ve etkin savunucu ise ateşli demokrat Kemal Bey'dir. Kısa sürede İstanbul'un softaları arasından güçlü bir taraftar kitlesi buldu ve İmparatorluk'taki en güçlü ve en uyumlu dinsel kanaatin müeyyidesini hareket için böylelikle sağlamış oldu. Saray'ın korkuları tahrik edildi ve çok geçmeden Türkiye'den kaçmak zorunda kaldı. Ancak hareket başka yerlerde destekçiler buldu. İhtiraslı satraplar Sultan'ın sıkıntısının kendilerine fırsatlar yaratacağını hayal ettiler ve Kemal ve arkadaşı, Mehmet Ali'nin silah zoruyla yaptığını anayasal bir hükümdar olarak veraset sisteminin değişmesiyle elde edebileceğini düşünen Hidiv İsmail'in cömert harçlığını aldıkları Londra'ya geldiler. Kemal, her halükârda, yararsız bir kul değildi. Yalnız İstanbul'daki değil fakat Bursa, Konya ve Şam'daki taraftarlarıyla sürekli temas halindeydi. İnce bir kâğıda basılan, zarflar içine mektup gibi sokulabilen ve Sultan'ın mülkünün her tarafına gönderilebilen bir gazetenin basılması işi ona havale edilmişti. Gazetenin çok büyük kısmını Kemal yazdı. Abdülaziz'in ölümünden üç yıl önce, Abdülhamid'de bir *istinad noktası* arayan adamın yayınladıklarından alıntılar yapmak ilginç olabilir. "Türkiye ahalisi, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, köleliğin gölgesi altında daha ne kadar uyuyacaksınız?" diye başlıyordu makale ve şöyle devam ediyordu: "sizin kanınızı emmek isteyen küçük tiranların babası olan o büyük tirana karşı ayaklanın; yalnızca çelik ve ateş size özgürlük verecektir." İzleyen tüm diğer sayılar da bu tarzdaydı; ve unutulmamalıdır ki o sırada sultan korkunç bir sıkıntı içindeydi: düşmanlar tarafından çevrilmiş, iflas etmiş, Bosna ve Hersek ayaklanma halinde ve İstanbul ihtilal tehdidi altında. Kemal'in tohumu verimli toprağa düştü.

Mektuplaşma ya da gazetenin editörlüğü ile meşgul olmadığı zamanlarda Kemal, Osmanlı İmparatorluğu tarihi üzerinde çalışıyor ya da çok sevdiği Fransız hukukçularını okuyordu. Ve zaman zaman da Hidiv için Londra'da basılan Kur'an'ın tashihlerine nezaret ediyordu. Ama her akşam onu Haymarket'daki divanda görebilirdiniz.

Grubun üyelerinden birisi de sırdaşları olan bir Ermeni idi. Kemal zaman zaman onu alır, Soho'da kiraladığı ve oryantal bir tarzda döşediği eski, güzel bir eve götürürdü. Orada saatlerce birlikte otururlar ve Türkiye'nin yaklaşan kurtuluşunu konuşurlardı.

Bir akşam Kemal çok heyecanlanmıştı. "O büyük gün ne zaman gelecek?" diye bağırıyordu. "Büyük Tiran'ı başımızdan atmadan hiçbir zaman, hiçbir zaman. O gitmeli, onu intihar etmeye zorlamalı. "Ama" diyordu arkadaşı, "bu nasıl mümkün olabilir?" Kemal gülüyordu. "Ne demek" diyordu, o işi yapması için harem ağalarının birisine emrederiz, anlıyor musun?" ve ondan sonra da İstanbul'da imparatorluğun bütün

milletlerinin meşveret için toplanacağı büyük bir meclis binası dikeriz. Artık başımızda sultanlar olmaz; Hukuk bizim yöneticimiz olur." "Bunlar rüya" diyordu arkadaşı. "Bekle, göreceksin" diye karşılık veriyordu Kemal.

Kısa bir süre sonra bu rüyanın bir ölçüde gerçekleştiği görüldü. Üç Türk İstanbul'a çağrıldı. Kemal burada genç Türk topluluğunun liderleriyle günlük olarak temas halinde bulunuyor ve alınacak önlemler konusunda Midhat'la uyum içinde çalışıyordu. Ve Abdülaziz -Kemal'in sözlerinin garip şekilde gerçekleşmesiyle- bir sabah harem ağaları tarafından kanlar içinde bulundu. Sultan'ın makasla damarlarını keserek intihar ettiği açıklandı. Osmanlı İmparatorluğu'nun anayasası ve parlamentosu vardı; uyruklarının özgürlüğü garanti altına alınmıştı; Basın özgür, Müslüman ve Hıristiyan eşit olacaktı; Hukuk'un Saltanatı başlayacaktı ve reformcuların zaferi tamamlanmış görünüyordu.

Ancak büyük başarıları kısa ömürlü oldu. Beşinci Murad halledildi ve Abdülhamid tahta çıktı. Savaşın şoku ve onun yarattığı Batılı kavramlara karşı her tür zıddiyet içinde Türk Anayasası ve onunla birlikte de Genç Osmanlılar'ın liderlerinden pek çoğu ortadan kayboldu. Midhat Paşa Arabistan'a sürüldü ve kısa sürede orada öldü. Sonunda eski düzen çok güçlü olduğunu ona kanıtlamıştı. Muhammed'in doğum yerinde, şiirsel bir ödül olarak, bir fincan öldürücü kahve içildi. Ancak Kemal yoldaşlarından daha talihliydi. Kısmen, çok sadık bir uyruk olmasa da ateşli bir Osmanlı olarak şöhreti, kısmen de bir Türk'te çok ender olan edebi başarılarının şöhreti, fakat esas itibariyle enerjik kişiliği sayesinde Sultan'ın müsamahasını ve iltifatını kazandı. Konya'daki kısa bir sürgünden sonra geri çağrıldı ve Midilli adasına mutasarrıf tayin edildi.

Atamanın haberleri Midilli'ye ulaştığında adalıların memnuniyeti muazzam oldu. Nüfusun büyük çoğunluğu Rum'du ve dolayısıyla alışılagelmiş türden bir Türk yöneticiye karşı sürekli muhalefet halindeydiler. Ama şimdi Padişah, anayasa yapıcısı, despotların düşmanı, bilgili, özgürlükçü, aydınlanmış Kemal'i buraya tayin ediyordu. Bahtiyar Midilli. Mutasarrıfı karşılamak için törenler, şehrayinler düzenlendi, genel kutlamalar yapıldı.

Bunlar çok kısa oldu. Kafasındaki yönetim nazariyelerinin uygulamadaki başarısızlığı ve İslam'ın Moskoflar tarafından küçük düşürülmesi, eski demokratın fikriyatında tam bir değişikliğe yol açmıştı. Her türlü reform ve ilerleme düşüncesi terk edildi. Onun Osmanlı İmparatarluğu'na olan hayranlığı Hıristiyan'dan nefret ve Sultan'ın çıkarlarına uygun olduğunu düşündüğü şeylere sadakat biçimini aldı Onun Levant'da bir yönetici olarak davranış ilkelerini Montesquieu değil Machiavel temin etmiş olmalıdır. Bundan böyle efendisi "Prens", kölesi halktı. En azından nazariyesi buydu. Bereket versin ki, kapitülasyonlar, antlaşmalar ve değişik Sultan'lardan alınmış imtiyazların yabancı konsolosların kıskanç gözetimleriyle desteklenmiş olması Kemal'in, kötü bir ruh gibi, bir adadan diğerine seğirterek suları bulandırıyor, birden fazla cemaate acı ve zarar vermek için kurnazca planlar yapıyor olmasına karşın

Takımadalar'ın sakinlerini daha ciddi zulüm biçimlerinden korudu.

Çok geçmeden Midilli'de Rum imalatçı ve tüccardan mallarına ve dükkânlarına ilişkin kapitülasyonlarla muaf tutuldukları kimi vergi ve resimleri ödemelerini talep etti. Ödeme reddedilince Kemal, "mesele karara bağlanana kadar" imalathaneleri ve depoları kapatmak üzere zaptiyelerini gönderdi. Daha sonra talihsiz davacılar mahvolana kadar dava gününü çok akıllıca geciktirmelerle erteletti.

Daha sonra, edebi kimliği ile okulları teftişe başladı. Bu okullar, imparatorluktaki öteki tüm Rum okulları gibi, eğitimin uygunluğu ve sadakatı konusunda kişisel olarak Sultan'a karşı sorumlu bulunan İstanbul'daki Rum Patriği'nin kontrolu altında idi. *Timeo Danaos* Kemal'in amentüsünün bir parçası oldu ve çok geçmeden kullanılan kitapların Sultan'ın otoritesine sadık olmayan yıkıcı ve tümüyle berbat şeyler olduğunu ilan etti ve bunların okunmasını yasakladı. Bu durum Patrik'e başvurulmasına yol açtı o da Sultan'a şikayet etti. Kemal'den şevkini dizginlemesi istendi. Ama o, adaya kendisinin onayından geçmeyen kitapların girişini yasaklayarak gelecek açısından işini zekice garantiledi.

Namık Kemal

Sultan Mecid zamanından beri bu adalarda Kadı Mahkemesi'nin yanısıra Muhtar denilen ve önde gelen Hıristiyan sakinlerin yargıç muavini olarak yer aldığı bir de karma mahkemeler vardı. Kemal bu uzlaşmayı beğenmedi ve en yüksek yürütme otoritesi olarak karma mahkemelerin kararlarına göre hareket etmeyi reddetti. Ahali Kadı'nın önüne çıksın ve Kur'an'ın hükümlerine göre yargılansın. Daha başka ne isteyebilirler ki? Adalet aramak için Kadı'ya gitmeliler, gitmezlerse adalet elde edemeyebilirler. Daha sonra boşanma meselesi mutasarrıfın ilgisini çekti. Nesiller boyu Rumların bu gibi davaları Patriğin atadığı piskoposlara götürmelerine izin verilmişti. Kemal bu işe de bir son verdi: hane içindeki ayrılıklarını Kadı'ya götürmeliydiler, öyle yapmazlarsa kendisine de gelebilirlerdi. O da piskoposlar kadar iyi bir şekilde davalarına bakardı.

Bu iki kararın sonucu olarak bu inatçı mutasarrıfa bir yığın dilekçe verildi. Ama

Kemal olağanüstü durumların ehliydi ve bunların hepsini Türkçeye tercüme edilmeleri için geri çevirdi (!) ve aynı zamanda tüm resmi belgelerin ve işle ilgili yazışmaların bundan böyle Türkçe yazılacağını ilan etti. Bu öylesine sıkıntıya yol açtı ki yalnızca Rumlar değil Türkler de İstanbul'a şikâyette bulundular. Bunun üzerine Kemal Midilli'den alındı ve çok geçmeden Karya sahillerindeki çok sayıda küçük adanın ve Rodos'un yöneticiliğine getirildi.

Mutasarrıf, konağına yerleştikten ve adanın önde gelen kişilerinin ziyaretlerini kabul ettikten sonra bölgesine bağlı çeşitli yerlerde bir inceleme gezisine çıkmaya karar verdi. Bunların çoğu fakir ahalinin, çalışkan balıkçıların oturduğu kayalık adacıklardır. Bu adaların en önemlilerinden birisi Karya kıyısı açıklarındaki Symeae adasıdır ki, ahalisi Sakız adası yakınlarındaki Calymnus'un ahalisi gibi Levant'ın en eski endüstrilerinden birisi olan süngercilikle uğraşır. Bu fakir insanlar İkinci Sultan Süleyman'ın döneminden beri yöneticilerin keyfi, ölçüsüz vergilendirmesine karşı korunmuşlardır. Padişah adanın kendiliğinden teslim olması karşılığında Takımadalar'ın herhangi bir yerinde ahaliye, vergi vermeden sünger avcılığı yapma ayrıcalığı tanımış ve Rodos'taki bir caminin yıllık aydınlatılma masrafı olan kırk kuruşluk katkı karşılığında bunların haracını ebedi olarak 96.000 *akçe* ya da metelik olarak belirlemişti. Süleyman'ın zamanından beri Türk yöneticileri böylece verilmiş imtiyazlara saygı göstermişti. Kemal bunların hepsini bir anda yok etti. Adadan adaya yelken açarak vergi tarh etti ve para cezası topladı ve Symae'de balıkçılardan kayık başına sabit bir miktar, 20 lira talep etti ve haracın artırılmasını istedi. Adalılar ödeyemeyeceklerdi ama Kemal'e engel olunamazdı. Yazın en sıcak günlerinde ve adadaki kıt olan su stoğunun tükendiği bir sırada su için anakaraya gitmek zorunlu oluyordu. Adaları ablukaya almak için Kemal bir iki gambot gönderdi ve epeyce sıkıntı çektikten sonra fakir insanlar yağmalanmalarına rıza göstermeyi kabul ettiler.

Mutasarrıf, başarısından mağrur olarak onların boyun eğişinin bedelini toplamaya geldi. Ancak bunu yaparken kendisini çok münasebetsiz bir durumda buldu. Erkeklerin ruhuna boyun eğdirmişti ama karılarının kızgınlığını hiçbir şey yatıştıramazdı. Şimdi Türk, kendine göre, kadınlara saygılı birisidir. İstanbul'daki askerlerin maaşları uzun süreler ödenmeyince karıları tek vücut halinde hazineye gider ve onu tehditler ve lanetlerle kuşatır ve böylesi bir istila çoğu kez Babıali'den diğer yolların tıkandığı bir durumda birkaç bin sızdırmayı sağlardı. Bay Kingslake'in okuyucuları Balaklava'da çırpınan Türklerin her hafta kamptaki kızgın bir İskoç kadınının darbelerine alçak gönüllülükle boyun eğdiklerini hatırlarlar. Kemal'in hali daha iyi değildi. Symae'nin kızgın kadınları mutasarrıf ve maiyetindekileri taş yağmuruna tutmuştu. İzzetinefis ya da sabır misilleme yapılmasını önlemiş ve ciddi bir şekilde hırpalanan Kemal salapuryasına geri çekilmişti. Bununla birlikte vergiler zorla ödettirilmiş ve ahalinin önemli bir kısmı adayı terk etmişti.

Ateşli mutasarrıf daha sonra Rodos'ta yeni yükümlülükler ihdas etmeye başladı. Buradaki zorla ödettirmeleri öylesine bir kızgınlık yaratmıştı ki otoritelerce Britanya

uyruklarına yönelik kimi zorbalıklar kendisinin görevden alınmasını talep etmek için fırsat bilinmişti. Babıali'nin direnmesi mümkün değildi. Ama Sultan hâlâ dostuydu. Her ne kadar daha önce Sakız'a bağlı olan Takımadaların yönetimi, basiretli bir davranışla, Kemal'den alınıp Rodos'a devredildi ise de Ege'nin en güzel ve en zengin adası Sakız, onun emrine verildi.

Sakız'ın ahalisi çoğunlukla işi gücü olan çalışkan Rumlar'dan meydana geliyordu. Şarap, portakal, ağaç kavunu ve diğer meyveler bol miktarda üretiliyordu ve çiftçiler yöneticilerin kapris ya da zorbalığından kapitülasyonlarla bir ölçüde korunuyordu. Rodos'taki yenilgisi Kemal'in huyunu yumuşatmamıştı. Resmi karşılamadan sonra Doğu geleneğine göre ahali meyve ve çiçekler sundu. "Bunlar rüşvettir" diyen Kemal, sunulan şeylerin sokağa atılmasını emretti. Ancak mutasarrıfın sağlığı eskisi kadar iyi değildi ve bir süre Sakızlılar onun zulmünden bağışık olma umudunu beslediler. Konağına kapanarak büyük bir cakayla kendini edebiyata verdi. Görünüşte Doğulu bir şairin tipik modeliydi; hâlâ gür ve sarı saçları bukleler halinde omuzlarına doğru dökülüyor, sakalı beline yaklaşıyordu.

Bu çalışmalarına ilişkin dedikodular kısa sürede İstanbul'a ulaştı ve en az gözü pek yönetiminin yol açtığı kadar endişeye yol açtı. Zira kitaplarıyla Kemal'in eski kanaatlarına dönme ihtimali her zaman vardı. Yayın yapmaktan geri durması için kendisine önemlice bir miktar para verildiği söyleniyordu. Ama uzun süre pasif kalmak onun tabiatına uygun değildi. En rencide edici terimlerle kaleme alınmış ve içindeki sorulara cevap verilmemesi ağır müeyyidelere bağlanmış bir evrak, doldurulmak ve Kemal'e geri gönderilmek üzere adadaki bütün Rumlara dağıtıldı. Bundan sonra Calymnus'ta başarılı bir ticaret yapan eski hasımları sünger avcıları üzerine sefere kalktı; ruhsatlar için zorla para aldı, dört gemideki Yunan bayrağını indirtti ve tayfalarını tutukladı. Son olay neredeyse uluslararası bir sorun karekteri kazanıyordu. Yunan Hükümeti tazminat için Babıali'ye baskı yaptı ve Sultan yeterince özür diledikten ve Kral Yorgo'ya Mecidiye Nişanı verildikten sonra uyum sağlanabildi.

Kemal bir kere daha affedildi. Son birkaç aydır hastaydı ve anlaşmanın haberleri Sakız'a henüz ulaşmıştı ki mutasarrıf kendi evinde beyin kanamasından öldü. Böylesine iyi bir Osmanlı'nın ölümü Türkiye'nin her yerinde muazzam etki yaptı. Daha önceki hataları ne olursa olsun, bütün iyi Müslümanlar onun son zamanlarda Muhammed'in iyi bir müridi ve Padişah'ın ateşli bir kulu olduğuna inanıyorlardı.

İlk bakışta böylesi bir hayatın öyküsü çelişkili gibi görünebilir. Kemal'in demokratik özlemlerinin uygulamada böylesine ciddi bir despotizme dönüşmüş olması dengesizliğe ya da aniden güç sahibi olmanın getirdiği kaprise hamledilebilir. Ama daha basit ve daha bilimsel bir açıklamayı da kabul etmek gerekir. "İleri toplumlar açısından hiçbir şey sayılarının son derece az olması kadar dikkat çekici değildir" diyordu Sir Henry Maine; "Pek bol olan kanıtlara rağmen, Batı Avrupa'nın bir vatandaşının, kendisini

çevreleyen uygarlığın dünyanın tarihinde ender bir olgu olduğunu tam olarak anlayabilmesi çok zordur." Aynı otoritenin ileri sürdüğü gibi, durağan toplumlarla ilerleyen toplumlar arasındaki fark araştırmanın henüz nüfuz etmediği büyük sırlardan birisidir. Ancak farkın varlığı inkâr edilemez. Şimdi Şarklılar durağan ırklardandırlar ve Kemal'in hayatı, ileri toplumlara ait fikirlerin elverişsiz bir toprakta gelenek kabuğunu delerek gerçekten kök salmasının olanaksızlığının örneklerinden birisidir. Birey kendi ülkesinin geçmişinden kaçamaz. Er ya da geç o hakkını talep eder. Kemal'in hayatındaki demokratik inançlarla despotik gelenek arasındaki mücadelede, durağan ve ilerici ırklar arasındaki ezeli çatışmanın bir kere daha farkına varıyoruz: muzaffer Batı ve arpacı kumrusu gibi düşünen Doğu, bilinçli irade ve onu ölümcül bir şekilde sınırlandıran Bilinmeyen (*Das Unbewusste*). Ve anlatmaya çalıştığımız olayların asıl arkaplanı budur ve olayların kendisinden daha büyük bir ilgiye layıktır.

1819 - 1919 Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Misyoner Seyyahlar Biyografi - Bibliyografya Notları -II-

ADGER, JOHN BAILEY (1810-1899) AMERİKALI
Osmanlı İmparatorluğu'nda kaldığı süre: 1834-1846*,**

Frank Fokke FERWERDA

Presbiteryen tanrıbilimci, öğretim üyesi, Ermeniler hakkında geniş bilgiye sahip olan ayrıklı bir bilginle: John Baily Adger ile karşı karşıyayız. Çoğunluğu, New England'ı oluşturan eyaletlerde doğmuş olan meslektaşlarının aksine, Adger 1810 yılında Güney Carolina'nın Charleston liman şehrinde dünyaya gelir. Kendisini meslektaşlarından farklı kılan bir başka etken de ABCFM[1] vâizlerinin çoğunlukla geçim sıkıntısı çeken, hatta yoksul denebilecek ailelerin çocukları olmalarına karşın, Adger'in ticaretle uğraşan varlıklı bir aileden gelmesidir. Şehrin oldukça hali vakti yerinde fertlerinden sayılan bir bankacının ikinci oğlu olan John'un gerek ilköğretim yıllarını, gerekse gençliğinde içinde bulunduğu çevreyi göz önünde tuttuğumuzda, ileride İzmirli Ermeniler arasında misyonerlik yapacağı öngörülemezdi.

Adger ilkin, New York eyaletindeki Union College of Schenectady'de lise öğrenimini yapmak için doğduğu şehirden ayrılır. 1828'de okulu bitirir ve dine yönelip Princeton Semineri'ne yazılır. 1833 yılında tanrıbilimden diplomasını alır. Kısa bir süre sonra Elizabeth Keith Shrewsbury ile evlenir ve yeni evliler, misyonerlik şevkiyle John'un ABCFM tarafından atandığı İzmir'e gitmek üzere 2 Ağustos 1834'te Boston'a

* Metinlerde özel adlardan önce görülecek (x) işareti, bu kişi veya kurumların daha sonra ayrı bir yazı konusu olacağını göstermektedir. Yazılar dipnota boğmamak ve okunuşunu ağırlaştırmamak için bu yöntem seçilmiştir.

** Bu makalenin Türkçe nihai biçimini Paris'te yaşayan bir Türk dostuma borçluyum ve makaleyi Frank-Erkan'a armağan ediyorum. Makalemi Türkçe yazarak bana yardımcı olan dostlarıma da teşekkür ederim.

1 American Board of Commissionners for Foreign Missions.

gelirler. Kendilerini İzmir'e götürecek olan gemide Adgerlerden başka saygıdeğer J. L. Merrick[2], misyoner Samuel R. Houston ve eşi[3], Kıbrıs'a gitmekte olan Lorenzo W. Pease - Lucinda Leonard çifti[4] olmak üzere, beş misyoner daha bulunmaktadır. İki buçuk ay süren bitmez tükenmez bir yolculuktan sonra 25 Ekim 1834'te İzmir'e vardıklarında, ABCFM'in temsilcileri saygıdeğer (x)Daniel Temple ve eşi, misyonun basımcısı (x)Homan Hallock ve Adger çiftini evlerinde misafir edecek olan (x)Josiah Brewer-Emilia Field çifti tarafından çok candan karşılanırlar.

ABCFM Adger'i, Osmanlı döneminde bu liman şehrinde yaşayanların önemli bir kesimini oluşturan Ermenilere yönelik Protestan misyon çalışmaları yapmakla görevlendirmiştir. Yeni öğrendiği Ermenice ve Türkçe bilgisi iyicene ilerlediğinde, misyonerin başlıca uğraşı, İncil'in ve dinsel broşürlerin Türkçe'ye çevrilmesi ve Ermeni alfabesine göre dizilip yayımlanması olur. Bu çalışmanın yanı sıra, 1838'de British and Foreign Bible Society'nin isteği üzerine, ilk önce Papaz Johannes Zohrab'ın[5] çağcıl

2 James Lyman Merrick 1803 yılında Monson'da (Massachusetts) doğdu. 1830'da Amherst Koleji'nden, 1833'de de Princeton Tanrıbilim Semineri'nden diploma aldı. 1834'de Charleston'da misyoner-papaz olarak kutsanıp, ABCFM tarafından İran'a atandı. 2 Ağustos 1834'te Adger çiftiyle beraber Boston'dan hareket edip, Tebriz'e ancak 1835 Ağustosunda varabildi. ABD'ne döneceği 1846 yılına kadar Tebriz, Siraz, Urmiye misyonlarında çalıştı. 1852-1857 yıllarında Amherst Koleji'nde Doğu Edebiyatı dersleri verdi. American Oriental Society üyesi olan Merrick, 1866'da Amherst'te öldü. Bıraktığı eserler arasında Fars yazar Mohammed Bekir bin Mohammed Takî el-Meclisî'nin (1627-1699) Hz. Muhammet'in hayatı'nın çevirisi (Bkz. Merrick, 1847.) "South Carolina Historical Society" kitaplığında korunan, arkadaşı William Moultrie Reid'e yazdığı, misyonerlerin yaşam koşullarını ve Alman meslektaşlarıyla ilgili ilginç ayrıntıları içeren 28 Ocak 1836 (Tebriz) tarihli 60 sayfalık bir mektup.

3 Presbiteryen papaz ve misyoner Samuel Rutherford Houston (1806-1887), Philadelphia'da bir sağır-dilsizler okulunda öğretmenlik yaptıktan sonra, tanrıbilimi öğrenimini tamamladı. 1834'te papaz olup, eşi Mary Russell Rowland'la birlikte Yunan Misyonu'na atandı. Bağımsızlıklarını kazandıktan sonra Yunanlılar tarafından Areopolis adı verilen Manya/Mani'deki Çimboz kasabasına yerleşmeden önce, bazılarına misyoner George William Leyburn (1809-1875) ve eşinin de katıldığı uzun yolculuklar yaptılar. İlk erkek çocukları Rutherford Rowland İzmir'de, kızları Catherine Elizabeth de Areopolis'te dünyaya geldi. 1839'da, aynı yıl içinde Samuel, Pire'de kızını, Mısır'da da eşini kaybetti. Natural Bridge'e (Virginia) döndü ve ikinci evliliğini kendisini dokuz çocuk babası yapacak olan Mary Parks Paxton'la yaptı. 1887'ye kadar da papaz ve öğretmen olarak Virginia'da yaşadı. Özellikle Sakız Adası olmak üzere Yunanistan'a ve Anadolu'ya yaptığı yolculuklarla ilgili izlenimleri, 1841-43, Leyburn'ler tarafından kaleme alınan ve değerli bir kaynak olan Yunanistan yolculuğu günlüğü "Samuel Rutherford Houston Family Papers" arasında, Louisiana Eyalet Üniversitesi Kitaplığı'nın "Özel Koleksiyon" bölümünde saklanmaktadır. John Bailey Adger, (x)Rufus Anderson, (x)Jonas King, (x)Elias Riggs, George William Leyburn ve daha birçok önemli kişilerle mektuplaşmalarını içeren "S. R. Houston Family Papers" adını taşıyan bir başka koleksiyon da Kuzey Carolina'daki Durham Üniversitesi Kitaplığı'nda saklanmaktadır.

4 Pease zatürreeden kurtulamayıp, 28 Ağustos 1839'da Kıbrıs'ta ölmüştür.

5 Merkezi Venedik'te bulunan Migitaryan Tarikatı'nın üyesi olan Ermeni tanrıbilimci ve dil bilgini Papaz Hovhannes Zohrapyan 1756 yılında İstanbul'da doğmuş, 1829'da Paris yakınındaki Louvre kasabasında

Ermenice'ye çevirdiği Dört İncil'i baştan sona büyük bir dikkatle gözden geçirip düzelttikten sonra, yeni bir çeviri olarak basıma sunar. 1841'de basılan bu çeviriyi, 1842 yılında Yeni Ahit/Yeni Antlaşma'nın tamamının baskısı izleyecektir. 1843 yılında ise, Adger'in İstanbul'dan (x)Harrison Grey Otis Dwight ve (x)Henry Augustus Homes ile beraber yaptıkları titiz bir ortak çalışmanın ürünü olan çevirinin son şekli yayımlanır. Bu çalışmada İzmir'deki misyoner Daniel Temple'in çabalarını da unutmamak gerekir.[6] 1842'de *"The Westminster Catechism"*in[7] kısaltılmış bir Türkçe çevirisi ve John Bünyan'ın ünlü *"The Pilgrims Progress"*'i Ermeni alfabesi ile dizilip, Türkçe olarak yayımlanır.[8]

ölmüştür. 1805 yılında İncil'i çağcıl Ermenice'ye çevirmiş, bu ilk çeviri, doğubilimci ve Ermeni dili uzmanı [Antoine] Jean Saint Martin, 1791-1832, tarafından düzeltilmiş ve 1825'te, masrafları "British and Foreign Bible Society" tarafından karşılanarak, ünlü doğubilimci Jean Daniel Kieffer (1767-1833) yönetiminde Paris'te yayımlanmıştır.

6 Kutsal Kitap çevirilerinin tarih sırası ve çevirmenleri ile ilgili bilgi için : (Bkz Darlow, 1911.) 1837 yılından itibaren aralarında ünlü (x)Homan Hallock'un bulunduğu üç basımcı ve üç çevirmen ile çalışan İzmir'deki basımevinde, hem çağcıl Yunanca, hem çağcıl Ermenice, hem de Türkçe çeviriler yapılıp, Rum, Ermeni ve Arap harfleriyle basılmıştır! Yalnız 1842 yılında 100.000'den fazla sayfanın baskısı yapılmıştır. (Bkz : Anderson, 1872.) (Bu yapıt ABCFM'in 1872 yılına dek tüm yayınlarının bir listesini içermektedir.)

7 Catechism : Din Kuralları Kitabı, İlmihal.

8 Mistik (gizemci) İngiliz John Bünyan (1628-1688) çok ünlü yapıtı *"The Pilgrim's Progress"*'in birinci cildini 1678'de, ikinci cildini de 1684'te yayımlamıştır. Yapıtın hemen hemen tüm dillerde sayısız yeni baskıları bulunmaktadır. Adger'in kaleminden çıkan ilk Türkçe çevirinin izini bulamadık. Buna karşın 1864 yılında, basımcı Harutyun Minasyan, İstanbul'da Ermeni harfleriyle Türkçe olarak : *"Hıristiyan Yolculuğu; Bu Dünyadan Gelecek Dünyaya"* adı altında kitabını yeniden yayımlamıştır. Çevirmenin adı bilinmiyor; Minasyan'ın kendisi de olabilir. Eser 1881'de yeniden yayımlanmıştır. (Bkz Stepanian, 1985.) 1905 Yılında Türkçe bir baskı daha yapılmıştır. Sümen'de (Bulgaristan) Johannes Avetaryan (doğumu: 1861) adında birinin çevirip yayımladığı *"Yolcunun Azimeti, Bu Dünyadan Gelecek Dünyaya"* başlıklı eserin bir nüshası Boğaziçi Üniversitesi Kitaplığı'nda bulunmaktadır. *"Hacc Yolunda; Bu Dünyadan Öteki Dünyaya"* (İstanbul, Selamet Matbaası: 1932 : In-12°: 461 sayfa) başlığı altında Mustafa Necati'nin yeni Türkçe çevirisi Ankara Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu çeviri ayni başlıkla 1967 yılında İstanbul'da yeniden basılmıştır: Redhouse Yayınevi, 1967 : In-12°: 384 sayfa. Başka bir Türkçe çeviri:

1837 yılının Eylül sonu, Ekim başında İzmir'de yapılacak olan misyonerler toplantısında Adger'ler ve Temple'lar, Brewer çifti ile birlikte Yunanistan'dan Saygıdeğer (x)Jonas King ve (x)Elias Riggs'i,[9] İstanbul'dan Saygıdeğer Harrison Grey Otis Dwight'i ve Beyrut'tan, eşi o sıralarda rahatsız olan Saygıdeğer(x) Eli Smith'i ağırlamaktan kıvanç duyacaklardır. Kışları şehrin Frenk mahallesinde oturan Adger'ler yaz aylarını Bornova'da geçirirler ve 1 haziran 1835'te ilk çocukları James, 2 haziran 1836'da da ikinci oğulları Robert William Bornova'da dünyaya gelir. Devrin zor yaşam koşulları; olumsuz sağlık kuralları, tedavi yoksunluğu ve 15 nisan, arkasından 4 haziran 1837'de art arda yitirilen iki bebek... Ne denli acı veren bir görünüm. Çocuklar Buca'da, Adger'lere geldikten sonra 30 Eylül 1836'da veremden ölen Mrs. Eli Smith'in yanı başında toprağa verilir.

4 Eylül 1837'de Adger ailesinin Sarah Anne adını verdikleri bir kızları olur. 1838 Nisan'ında ise turizm yapacak zaman ve cesaret bulup, Havari Yuhanna'nin, Kutsal Kitap'ın son bölümü olan Vahiy/Esinleme'sinde sözünü ettiği "Asya'nın Yedi Kilisesi"nin vaktiyle bulunduğu şehirleri dolaşırlar.[10] Geziyle ilgili izlenimleri Haziran 1839 tarihli *"Missionary Herald"ta* bulunmaktadır.

1839 yazında John'un ana babasının, yanlarında kızlarından ikisi ve oğulları William da olmak üzere İngiltere'ye gelmeleri üzerine, haziran sonunda John ve eşi de aileye katılmaya karar verirler. Kızları Sarah Anne'in Rum dadısını da beraberlerinde götürmek istediklerinde ise, bir grup Rum, başlarında papazlar, dadının Amerika'ya götürülüp Protestan yapılacağını ileri sürüp Adger'leri suçlayarak olay çıkarırlar! Eşi (Elena Kurtoviç) Ermeni olan[11] ve misyonerleri hiç sevmeyen Amerika Birleşik

---

"Mümin Yolculuğu", İstanbul, American Board Neşriyat Dairesi: 1961: 99 sayfa. Bu çeviri Nurhan Acar ve Paul Nilson tarafından yapılmışır. Kısaltılmış bir biçimde yayımlandığını sanıyoruz. Bünyamin Candemir tarafından Türkçe'ye çevrilen yeni bir baskı: *"İnanlının Yolculuğu; Yerusalem Yolculuğu*: İstanbul: Doyum Matbaası: 1987: In-12° : 248 sayfa.

9 Riggs çifti 1838'de Yunanistan'dan ayrılıp İzmir'e yerleşmiş, 1853 yılında da İstanbul'daki Ermeni Misyonu'na katılmak üzere İzmir'den ayrılmışlardır.

10 Sözü edilen Asya'nın Yedi Kilisesi Smyrna/İzmir, Pergamon/Bergama, Philadelphia/Alaşehir, Thyateira/Akhisar, Laodikeia/Eskihisar-Denizli, Ephesos/Ayasuluk-Selçuk ve Sardes/Sart Mustafa olup, bugün bile, özellikle İngilizce konuşan Hıristiyan hacılar tarafından, hem dinsel hem arkeolojik bakımdan yararlanmak amacıyla ziyaret edilmektedir. (Bkz.: Umar, 1993.)

11 Mayıs 1835'te İzmir'i ziyaret eden ve bizlere ilginç, sürükleyici bir betimleme olan bir eser bırakan Amerikalı yazar ve gezgin John Lloyd Stephens'e (1805-1852) göre. (Bkz. Stephens, 1839) Kurtoviç adı ile ilgili yapılan araştırmalar sonuçsuz kalmıştır. İzmir'de "Rue des Ateliers"de bir dükkân işleten ve Ovid Kurtoviç (1855-1906) adını taşıyan bir ressam mevcuttur, ama aynı aileden olduklarını kanıtlayan en ufak bir belge bulunmamaktadır. (Portreler ve manzara resimleri yapmış, Londra ve Brighton'da sergilemiştir.) Kurtoviç daha çok bir Rus ismini andırmakta olduğundan, Stephens'in bir yanlışlık yaptığı kanısına varıp, Offley'nin eşinin kökeniyle ilgili olarak Rum-Ortodoks'u okumanızı salık veriyoruz.

Devletleri konsolosu David Offley[12] ise, olay çıkaranları desteklemektedir!

Adger'ler Avrupa'ya doğru yola koyulduklarında, önce zorunlu olarak Malta adasında uzun bir süre karantinaya alınırlar, sonra Marsilya üzerinden yolcu arabasıyla Lyon'a, gemi ile Chalons'a doğru çıkıp, ilkin Paris'e, sonra da Le Havre'ya ulaşırlar. Manş denizini de geçtikten sonra, en nihayet Birmingham'a gitmek için Londra'da trene binerler. Böylesine uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra, 9 eylül 1838'de kızları Sarah Anne'i de kaybederler! Adger'in ailesi Amerika Birleşik Devletleri'ne döneceği zaman, John, eşinin de onlara katılıp, dördüncü çocuğunu emin şartlar içinde dünyaya getirmesinin daha uygun olacağına karar verir. Böylece 7 şubat 1839'de John Bailey Adger Junior Charleston'da dünyaya gözlerini açar. John senior yalnız olarak

12 Konsolos David Offley, 1779'da Philadelphia'da Quakers adını taşıyan Protestan mezhebine bağlı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Batı Virginia eyaletinin küçük bir şehri olan Charlestown'da - bugün Wellsburg adını taşımaktadır - posta müdürlüğü yapan Offley'nin 31 Mart 1800'de, daha ileriki yıllarda boşanacağı Miss Mary Anne Creer ile evlendiğini biliyoruz. 1811 yılında ticarete atılmaya karar verip, İzmir'e gelmiş, "Woodmas & Offley" tecimevini kurmuştur. Resmî olarak İzmir'e yerleşmiş olan ilk Amerikalı olup, 4 Mayıs 1819 tarihinde Elena Kurtoviç'le evlenmiş ve kısa zamanda, özellikle afyon ticareti sayesinde, şaşırtıcı bir servete sahip olmuştur! O dönemde Amerikalı tüccarlar "British Levant Company" himayesinde çalışmak zorundadırlar; 1826 yılında David Offley, Akdeniz'de bulunan Amerikan filotillası komutanı Komodor John Rogers'la birlikte, ilk kez British Levant Company dışında bir Osmanlı-Amerikan ticaret anlaşmasının yapılabilmesi için girişimde bulunup, Osmanlılarla çok gizli tutulan bir görüşmenin zemini hazırlamıştır. 1828/29 yıllarında, o dönemin Akdeniz'deki Amerikan filosu başkomutanı Komodor James Biddle (1783-1848) ve kendisi gibi ticaretle uğraşan Charles Rhind'le beraber Babıâli ile ABD arasında, bir yıl sonra geçerli olacak bir anlaşma protokolünün imzalanmasını sağlamıştır. (9 Mayıs 1830.) (Bkz : Erol, 1988 ve Long, 1917.) Offley 1832'de İzmir'e Amerika Birleşik Devletleri Konsolosu olarak atanmış ve 1838'de ölmüştür. Bornova'daki görkemli konağı daha ileride Giraud ailesi tarafından alınmış, konsolosluk makamı ise büyük oğlu David W. Offley'e, 1848 yılından 1862'e kadar da ortanca oğlu Edward S. Offley'e geçmiştir. (Bkz.: Paullin, 1910. Long, 1917. Stoyanova, 1989.) Aynı dönemde İzmir'e yerleşmiş olan tüccar Charles Rhind ise,1822 yılından itibaren, New York Eyaletinin başkenti Albany'de bulunan "North River Steam Company"nin acentesi ve temsilcisi olmuştur, 1829'da konsolos olarak Odessa'ya atanmıştır. (Bkz: Stoyanova, 1989.)

İzmir'e döner - Rum dadıyla beraber - ve eşinin, baldızı Maria Shrewsbury ile birlikte Liverpool'e gelmesi için 15 ay bekler; onları alıp İzmir'e getirmek için tekrar İngiltere'ye gider. 1840 Nisan'ında, üç Amerikalı, bir de çocuk, buharlı bir gemi ile İzmir'e varırlar ve John Junior, haziran ayında Saygıdeğer (x)Elias Riggs tarafından vaftiz edilir. Bir sonraki yılın l Ocak'ında da, Buca'da, kızları Elisabeth Keith dünyaya gelir ve Saygıdeğer (x)Henry John Van Lennep tarafından vaftiz edilir.

1841 yılının nisan ayında Adger'ler yörenin tüm misyonerlerinin yıllık toplantısında bulunmak üzere İstanbul'a hareket ederler. John, son bir kez gözden geçirilmesi için, İncil'in çağcıl Ermenice çevirisinin provalarını da yanında götürür. Ne yazık ki sağlık sorunları Adger ailesinin peşini bırakmamaktadır. Bindiği eşekten düştüğünde yaralanan sol dizi yüzünden John, aylardan beri acı çekmektedir. Çocuklara, Trabzon'da misyonerlik yapan meslektaşı Papaz Thompson'un çocuklarından su çiçeği bulaşmıştır. Çocuklardan az sonra, anne de aynı hastalığı kapar. Tüm bu felaket zinciri yetmiyormuş gibi, bu kez de Adger çiçek hastalığına tutulur, İstanbul'un kavurucu sıcağında iyi kötü tedavi edilip, konuk olduğu Saygıdeğer (x)Harrison Grey Otis Dwight'in evinde kırk gün boyunca ateşler içinde yanar ve ancak Eylül sonunda ayağa kalkabilip, Saygıdeğer (x)Henry Augustus Homes'la birlikte Bursa'ya gezmeye giderler.

1841'in ekiminde ailece İzmir'e döner ve 1842 yazını geçirmek için yeniden Bornova'ya yerleşirler. John, çevirmenler ile basımcılar arasında yaptığı çalışmaları sürdürebilmek için, her gün at sırtında şehre iner. 1851'de yöreyi ziyaret etmiş olan bir diğer İngiliz gezgine, Papas Henry Christmas'a göre, İzmir'i varoşlarına bağlayan yollar dahil tüm yöre, düşsel güzelliklerle dolu bir görünüm sunmaktadır.[13] Adger çifti Bornova'daki konaklarında, ileride Suriye'de ABCFM için misyonerlik yapacak olan, American Bible Society'nin Ortadoğu temsilcisi (x)Simeon Howard Calhoun'u, (1804-1875) aynı zamanda da, hem son derece sevimli buldukları, hem de hayranlık duydukları şaşırtıcı bir şahsiyeti : dilbilimci, özellikle doğu dinsel yazıları uzmanı Anglikan papazi (x)Solomon Cesar Malan'ı (1812-1894), misafir ederler.[14] Adger, anılarında, oldukça

13 Klasisizm'e bağlı, madeni para ve madalya meraklısı olan Saygıdeğer Henry Christmas (1811-1868) 1851 baharında Ortadoğu'ya varıp geleneksel - daha önce sözünü ettiğimiz - Asya'nın Yedi Kilisesi'ni ziyaret amacıyla gezisine başlar. Bizlere Efes, Menderes Magnisası, Aydın, Sultan Hisar, Nazili, Sarayköy, Menemen, Bergama, Akhisar, Soma, Kırkağaç, Sart, Alaşehir, Denizli, Honaz ve İzmir ile ilgili esprili ve esin dolu bir tarzda betimlediği çok hoş gezi anıları bırakmıştır. Özellikle İzmir'i betimlemesi çok yarar ve büyük bir önem taşımaktadır. (Bkz.: Christmas; 1851.)

14 İsviçre asıllı bu ileri zekâlı dil ve doğubilimci, suluboya resimler de yapan parlak bir ressam olan Solomon Cesar Malan, bizlere, yanında açıklamalar da olmak üzere, Ermeni, Gürcü, Kıpti, Habeş vb. dillerinden İngilizce'ye çevrilmiş dinsel yazıları içeren 60'dan fazla eser bırakmıştır! 1842 yılında Yakındoğu'ya yaptığı uzun yolculuğu anlatan eseri : *"Three Months in the Holy Land"* başlığı altında: *"Journal of Sacred Literature"* dergisinde yayımlanmıştır. (N° XIV, Ocak 1855, sayfa 310-331; N°II, Temmuz 1855, s. 245-267, N° III, Ekim 1855, s. 15-48, N° IV, Ocak 1856, s. 326-350, N° V, Nisan

değişik ufukların insanları olan bu iki Protestanın yer yer sertleşen tartışmalarını bizlere aktarmaktadır.

Adger'in yakın dostları arasında, İzmir'deki İngiltere Konsolosluğunda özel papaz olarak görevli olan W. B. Lewis'i de görmekteyiz.[15] Oysa, Adger'ler 1770'den beri İzmir'de yerleşmiş ve Bornova'da komşuları olan bir İngiliz ailesi Barker'larla da yakın dosttular. (1823'te, daha o sıralarda İzmir Bible Society'yi yeniden ele alması ile tanınan Benjamin Barker, uzun yıllar "British and Foreign Bible Society"nin Balkanlar temsilcisi olmuştur, İncil'in ilkin 1840, sonra da 1850 yıllarında çağcıl Bulgar dilinde yayımlanması da Barker'in desteğiyle gerçekleşecektir.[16])

Adger'ler 1842-1843 kışını Bornova'da geçirirler, 22 martta kızları Anna Maria doğar ve Saygıdeğer Simeon Howard Calhoun tarafından vaftiz edilir. 1843-44 kışında ise, yanında Saygıdeğer Dr. (x)Joel Hawes'la birlikte "Board"un yazmanlarından (x)Rufus Anderson teftişe gelir. Bu teftiş önemli sonuçlara gebedir. Rum camiasında başarılı olamadığı gerekçesiyle, İzmir Misyonu Rum Kolu'nun faaliyetine son verilecektir. Alınan karar, Daniel Temple'in istifasını vermesine yol açar ve Temple üzülerek işini bırakıp, eşiyle birlikte Amerika Birleşik Devletleri'ne döner. Elias Riggs'e ise, bundan böyle çalışmalarını Ermeni camiasına yöneltmesi rica edilir ve 1853 yılında İstanbul'a yollanır.[17]

1844 yılının mart ayında, Anderson (ve Hawes) Lübnan ve Filistin'e yapacakları teftiş gezisinin hazırlıklarına giriştiklerinde, Anderson'un ısrarla davet etmesi üzerine Adger'ler de geziye katılmaya karar verirler. (Bu arada unutmamamız gereken bir husus

---

1856, s. 77-114, N° VII, Ekim 1856, s. 17-35, N° XI, Ekim 1857, s. 273-294.) Hayat hikâyesi, oğlu Saygıdeğer Arthur Noel Malan tarafından kaleme alınmıştır. (Bkz Malan, 1897.) Malan iki kez İzmir'de kalmıştır. Yol arkadaşı olan Saygıdeğer J. H. Armstrong'un kaleminden, İzmir Karantinası'ndaki yaşam koşullarını anlatan eğlendirici bir betimleme, eserine ek olarak konulmuştur.

15 Cork (İrlanda) asıllı papaz W. B. Lewis'in misyoner papaz (x)Lewis Way'i izleyerek Lübnan'a gelmesiyle, Kutsal Topraklar'da Yahudiler arasında misyonerlik yapması için görevlendirilmesi bir olmuştur. Way sağlık sorunları yüzünden İngiltere'ye dönmek zorunda kaldığında, Beyrut'un arkalarında bulunan Antura Manastırının anahtarlarını Lewis'e teslim etmiştir. Bina Way tarafından Protestan misyonerlere kiralanmaktaydı (Bkz. Pliny Fisk, (x)Jonas King, (x)Joseph Wolff ve (x)Lewis Way'le ilgili notlar.) Lewis'in İzmir'e papaz olarak atanması dolayısıyla Lübnan'dan ayrıldığı tarih hakkında bilgimiz yok...

16 Bu çeviri, "Bulgar Yeniden Doğuş" hareketinin öncüsü Rilo Manastırı keşişi, daha çok Neofit Rilski adıyla anılan Neofitos Papa-Petros (1790-1881) tarafından, çağcıl Yunanca metinden hareket ederek yapılmıştır. Rilski, 1835'te Avrupa modelinden yola çıkarak tasarlanan ilk Bulgar Millî Okulu'nun da kurucusudur. Dizgi ve düzeltilerde Barker'e, Ayvalık Rum Akademisi'nde Öğrenim görmüş olan ve o dönemde İzmir'deki Rum Okulunda öğretmenlik yapan Bulgar Papaz Konstantin Fotinov (1800-1849) yardımcı olmuştur. Barker, aynı zamanda İzmir'de de basılıp yayımlanan (1842-1844) ve Bulgarca ilk aylık dergi sayılan Liyumposloviyenin de yayımcısı olmuştur. (Bkz: Darlow, 1911; Clogg, 1970; Koloğlu, Tanzimat'tan; Ortaylı, Tanzimat'tan.; Serçe, 199.)

17 Tüm bu olaylar için bkz : Anderson, 1844.

da, Adger çiftinin şahsi bir servete sahip olmasıdır!) Aslında, İzmir'de oturan kızını görmeye gelmiş olan Papaz Hawes, Anderson'un bu teftiş gezisinden yararlanıp, Beyrut'u, Kudüs'ü ve Kutsal Topraklar'ı ziyaret eder.[18] John Adger'e ise eşi, küçük kızı Anna Maria ve Anna Maria'nin dadısı eşlik etmektedir.

Mart sonunda buharlı bir gemi ile Beyrut'a gittiklerinde, Amerikalı misyoner William McClure Thomson[19] ve eşi tarafından çok candan karşılanırlar ve küçücük kızları Anna Maria'yı dadısıyla birlikte Thomson'lara bırakırlar. Hac gezisine katılacak olanlar: John Bailey ve eşi; İzmir'de evlerinde kaldığı Adger'leri yakından tanıyan, iri yapılı Saygıdeğer Simeon Howard Calhoun; sportmen bir Miss Watkins;[20] gidecekleri yerler hakkında geniş bilgi sahibi olan, Adger'lerin dostu Saygıdeğer Eli Smith; tanrıbilim doktorası yapmış Hawes ve Anderson; ilginç bir kişiliği olan Doktor Henry Alfred DeForest ve eşi[21] olmak üzere dokuz kişidir. Dokuzu da Doğu hakkında bilgi sahibi olan, at binen ve kendilerini bu gezi için hazır hisseden kişilerdir! Ne yazık ki, Kudüs'e varana dek durmak bilmeyen şiddetli bir yağmur, önceden kararlaştırdıkları gibi geceleri çadırlarda geçirmelerini önler; pire ve tahtakurusu istilasına uğramış, sağlık kurallarının yanından bile geçmediği pis han odalarında gecelemek zorunda kalırlar. Bütün bu aksiliğe rağmen, Sûr ve Sayda harabelerinden sonra bölgenin içlerine doğru yol alıp Taberiye Gölü'nü ve Kafernaum/Tell Hum'u görmeye giderler. Celile bölgesinden geçerek Nasıra'yı, Tur Dağı'nı, Samiriye/Sebastiye'yi de ziyaret edip Kudüs'e vardıklarında, ABCFM temsilcisi Lanneau ve eşi tarafından içtenlikle karşılanıp, en nihayet temiz bir konuta kavuşurlar. (Saygıdeğer John Francis Lanneau (1805-1867) Adger gibi Charleston'ludur. Eşi Julia Helena Gray'dir.)

18 Connecticut Eyaletindeki Hartford'un Congregationalist Kilisesinde Papaz olan Joel Hawes, 1789-1867, öğrenimi ünlü Andover Tanrıbilim Semineri'nde yapmıştır. Bıraktığı eser: gezi anılarıdır. (Bkz. Hawes, 1845.) 1821'de Hartford'ta doğan kızı Mary Elisabeth Hawes, Eylül 1843'te, İzmir doğumlu Amerikalı Misyoner (x)Henry John Van Lennep'in ikinci eşi olup Türkiye'ye gelmiş. 1843-44 kışında büyük bir sevinçle babasını İzmir'de misafir etmiş, ardından İstanbul Semineri'nde görevlendirilmiş, 27 Eylül 1844'de ise aniden ölmüştür. Dr. Hawes ve Mrs. Louisa Fisher Hawes kızlarının anısına bir anılar kitabı yayımlatmışlar. (Bkz Hawes, 1844; Hawes, 1848.)

19 Adger, anılarında bir yanlışlık yapıp, kendisinin yabancı misyona ilgi duymasına sebep olan kişi olarak, Princeton'dan çalışma arkadaşı Thompson'u göstermektedir. William McClure Thomson'un eşi Maria İtalyan asıllıdır. Maria, kocası Beyrut'ta İngiltere Konsolosu olan Peter Abbott'un ölümü üzerine 1834'de, kendisi gibi ilk eşini kaybetmiş olan William McClure Thomson ile evlenmiştir.

20 Ne yazık ki günümüze dek Miss Watkins ile ilgili hiçbir bilgiye sahip değiliz.

21 Doktor DeForest 1814'te Watertown'da (Connecticut) doğmuş, tıp öğrenimini Yale Medical School'da yapıp, 1837 yılında diploma almıştır. 1840'da Catherine Sedgewick ile evlenmiş, 1841'de ABCFM tarafından Suriye'ye "Tıp Misyoneri" olarak atanmış, Paris'te staj yaptıktan sonra 1842'de eşiyle beraber Beyrut'a yerleşmiştir. DeForest çifti Arapça'yı tam olarak öğrendiklerinde, Beyrut'ta genç kızlar için kurulan bir seminerin başına geçmişlerdir. Henry kanser hastalığı yüzünden 1854'te ABD'ye dönmek zorunda kalmış ve 1858'de Rochester'de (New York) ölmüştür. Beyrut'ta bir kaç kez konsolos vekilliği de yapmıştır. Çocukları olmayan DeForest çiftinin yayımlanmış hiçbir eserini bulamadık.

Kutsal Şehir'de geçirdikleri günler Ortodoks Paskalyası'na rast gelir. Merkad-ı İsa Kilisesi'nde bulunmak şansına sahip olmalarına rağmen Protestan ziyaretçilerin Rum ve Ermeni törenlerine bakışları hiç de olumlu değildir! 'Saygı'dan söz edecek olursak, 'saygı' asayişi sağlamakla görevlendirilmiş kamçılı Osmanlı muhafızları içindir! Kudüs civarlarında yaptıkları küçük gezintiler dışında, Ölü Deniz ve Eriha şehrine Türk muhafızları eşliğinde giderler! Bu arada grup ikiye ayrılır. Anderson, Hawes, Calhoun ve Smith Beyrut'a dönmeden önce Dürziler'in bulunduğu Hevrân bölgesine uğramak isterler. Geri kalan beş kişi ise, Kuzeye doğru hareket eder. Elli yıl sonra anılarını yazacak plan John Bailey Adger, ziyaret edilen yerler hakkında ayrıntılı bilgi vermekte biraz hasis davranmıştır. Görünüşe göre günlük tutmamıştır. Anımsadıkları, çiçeklerle bezenmiş Esdrelon/Zerîn ovası ve haşarattan korunabilecekleri çadırlarda kalmalarını sağlayan nefis bahar havasından ibarettir. Adger'in az buçuk anlattığı tek yer, Romalılar tarafından yapılmış su kemerleri ve surlarla çevrili eski Sûr'un güneyinde bulunan ünlü Ras'ül Ayn pınarıdır[22]. Beyrut'a dönüş on gün alır. Mayıs başında İzmir'e vardıkları zaman, hemen evlerine kavuşamaz, bir ay karantinada kalırlar!

Adger'ler sonra John Bailey'nin çalışmalarına, Elisabeth Keith'in ise üç çocuğuna hasrettiği mutlu ve sakin günler geçirirler; az sonra Saygıdeğer papaz Thomas P. Johnson tarafından 6 Şubat 1845'te vaftiz edilmiş olan kızları Susan Dunlap da onlara katılır. Ne yazık ki bu mutlu buluşmadan az bir zaman sonra tifoya tutulan Mrs. Adger'in kız kardeşi Maria Shrewsbury'yi kaybederler. Maria Shrewsbury Hollanda Konsolosluğu'nun bahçesine gömülür.

Adger çalışmalarına devam eder ve 1845 yılı belki de İzmir ve İstanbul ekiplerinin gösterdikleri çabaların en fazla meyve verdiği bir yıl olur. Çağcıl Ermenice İncil en sonunda piyasaya çıkar. Hemen ardından da yine Saygıdeğer Papaz H. G. O. Dwight ile birlikte yaptıkları çalışmaların meyvesi olan yeni (modern) Ermenice'ye çevrilmiş Zebur sureleri. Adger aynı zamanda "Magazine of Usefull Knowledge" adlı belli sürelerde çıkan Ermenice bir derginin yayımcısı olup Andreas Varjabed ile de Aubigné'nin Almanya'daki Reform Tarihinin çevirisi üzerinde çalışmaktadır.[23]

Gözlerinde ciddi bir rahatsızlık ve bitip tükenmeyen sıkıntılar Adger'i yormuştur. ABD'ye dönüp, hiç olmazsa bir yıl dinlenmek ister. Arzusu kabul edilir ve aile İzmir'den ayrılıp, ilkin İstanbul'a, sonra da Londra'ya varır. Adger İngiltere'nin başkentinde kendisi gibi Charleston'lu olan kayınbiraderi Thomas Smyth ile buluşur. Yeni kurulmuş olan "Evangelical Alliance"in elliden fazla Protestan mezhebinin temsil edildiği 800 delegenin katılacağı toplantısında bulunmak üzere hazırlanırlar. "Abolitionist"ler, esirleri olan "Güneylilerin" açılış töreninde bulunmalarının kabul edilemeyeceğini ileri sürerler.

22 Bkz : Baedeker, 1906.

23 Jean Henri Merle d'Aubigné'nin (1794-1872) en önemli eseri olan: "*The History of the Great Reformation of the Sixteenth Century in Germany, Switzerland, etc.*"

Uzlaşma zemini bulunmasına rağmen Adger çok sarsılmıştır. Ayrıca, esir sahibi kendisi değil, ancak eşinin ailesinde bulunmaktadır.

ABD'ye dönüsünde arkadaşı Rufus Anderson ile uzun uzun tartışırlar. Az sonra ise her şey açıklığa kavuşur. ABCFM İzmir'e dönmesine arzu etmemektedir!
Adger tüm bu tatsızlıklara rağmen misyonerliğini bırakmaz, bu kez de Afrika kökenli Amerikalılar arasında çalışmaya karar verir. Charleston Presbiteryen Kilisesi karaderili Amerikalılara yönelik bir "Camia" kurduğunda, John Adger bu topluluğun ilk papazı olur. Adger ailesi'nin cömertçe bağışları ile bir de kilise yapılır.

1857 yılından itibaren John Bailey Adger, Güney Carolina'nin başkenti Columbia'daki Presbiteryen Semineri'nde Kilise Tarihi dersleri verir. 3 Ocak 1899'da, oldukça ileri bir yaşta (89) Güney Carolina'daki Pendleton'da bulunan aile malikânesinde hayata gözlerini yumar.

Adger, ölümünden az önce, Richmond'da (Virginia) Presbyterian Committee of Publication tarafından yayımlanan *"My Life and Times"* (Hayatım ve Zamanlar) başlığı altında bir özyaşamöyküsü bırakmıştır. Türkiye'ye yalnız 140 sayfanın ayrıldığı, geri kalan bölümlerinde özellikle tanrıbilimle ilgili tartışmaların yer aldığı 680 sayfalık bu koca eser, sadece 100 nüsha olarak 1998'de ve 2000'de olmak üzere iki kez yeniden yayımlanmıştır. John Bailey Adger yalnız misyonla ilgilenmemiştir. Bunu kanıtlamak amacıyla; "The Southern Agriculturist, Horticulturist and Registrar of Rural Affairs" dergisinde Adger'in kendi kaleminden çıkan kısa bir makaleyi belirtmek isteriz. (Cilt 4, makale N° 2, sayfa 59-61.): *"The Indroduction of Muskmellon[24] and other Seeds from Asia."*

Kaynakça:

John Bailey Adger.: *"My Life and Times, 1810-1899, by John B. Adger, DD."* : Richmond, Va.: The Presbyterian Committee of Publication : 1899 : In-8° : 681 Sayfa (!), 2 portre.

John A. Garraty & Mark C. Carnes. (Yayıncılar): *"American National Biography."* : New York & Oxford: 1999.

Lucian L. Knight.: *"Biographical Dictionary of Authors."*: New Orleans: 1910.

Henry Alexander White.: *"Southern Presbyterian Leaders, with Portaits & Illustrations."*: New York: The Neale Publishing Company: 1911: In-8°: 476 sayfa.

Ernest Trice Thompson.: *"Presbyterians in the South"*: Richmond, Va : John Knox Press: 1963/73, 3 cilt.

Ernest Trice Thompson.: *"Presbyterian Missions in the Southern States."*: Richmond,Va : Presbyterian Committee of Publication. : [1934] : In-8°: 6-15-281 sayfa.

24 Bir kavun türü. Fransızca'sı Cantaloup.

Henry Otis Dwight.: "*The Centennial History of the American Bible Society.*": New York: Macmillan Company : 1916 : In-8°: 605 sayfa, 2 Cilt. Portreler ve Fotoğraflar.

William Canton.: "*A History of the British and Foreign Bible Society.*" : London: John Murray: 1904-1910: 5 cilt :In-8°.

Eric M. North. : "*The Book of a Thousand Tongues, Being some Account of the Translation and the Publication of the Holy Scriptures into a Thousand Languages, with over elevenhundred Examples.*" London : Harper & Bros: 1938 : In-8°: 386 Sayfa.

Peter Kawerau.: "*Amerika und die Orientalischen Kirchen, Ursprung und Anfang der Amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens.*": Berlin : Walter De Gruyter & Co.: 1958: In-8°: XI-772 Sayfa. (Arbeiten zur Kirchengeschichte N° 31.)

Clifton Jackson Phillips.: "*Protestant America and the Pagan World, the First Half Century of the ABCFM, 1810-1860.*" : Harvard: Harvard University Press: 1969: In-8°: VIII-370 Sayfa.

Stephen Addisson Larrabee.: "*Hellas Observed, the American Experience of Greece, 1775-1856.*": New York: New York University Press: 1957: In-8°: XV-357 Sayfa, resimli, bir de harita.

Bibliyografya:

Anderson, Rufus.: "*Repont to the Prudential Committee of the ABCFM of a Visit to the Missions in the Levant.*" : Boston: Printed for the Board : 1844 : In-8°: 54 sayfa.

Anderson, Rufus.: "*The History of the Missions of the ABCFM to the Oriental Churches.*": Boston: The Congregational Publishing Society: 1872: In-8°: 2 cilt. (Diğer baskılar 1873 vb.) (Bu eser ABCFM'in 1872 yılına dek yayımladığı tüm baskıların bir listesini içermektedir!)

Baedeker, Karl.: "*Palestine et Syrie, avec les Routes Principales à Travers la Mesopotamie et la Babylonie.*": Paris: Ollendorf: 1906 : sayfa 263 vs.

Beyru, Rauf.: "*19cu asırda İzmir'de Yaşam.*": İstanbul, Literatür Yayıncılık: 2000: In-4°: VIII-443 sayfa.

Christmas, Henry.: "*The Shores and Islands of the Mediterranean, Including a Visit to the Seven Churches of Asia.*": Londra: Richard Bentley: 1851: In-16: 3 cilt. (3cü cilt, sayfa 100-101: İzmir yöresi çok üstün bir güzelliğe sahiptir. Çevredeki köylerin çoğu, yalnız birbirleriyle ilgilenen ülkülerinin stilinde yaşamayı sürdüren Avrupalı tacirlerin oturma açısından ilgisini çekmez [...] Nereye baksak yepyeni güzellikler; yaprakların bolluğu, dağların lal renginin mükemmelliği, gökyüzünün açık mavisi [...] denizden esen serin rüzgârlar, ortalığı kaplayan binbir çiçek, yabanarısının mırıltılı şarkısı...) (Burada Saygıdeğer Christmas'in bir başka eserini de belirtmek isteriz: "*The Sultan of Turkey, Abdul Medjid Khan; a Brief Memoir of his Life and Reign, with Notices of the Country, its Army, Navy & Present Prospects.*" : London: Shaw: 1854: In-

8° : IX-148 sayfa. Ne yazık ki eseri inceleyemedik!)

Clogg, Richard.: *"The Foundation of the Smyrna Bible Society (1818)." "Mikrasiatika Chronika"* dergisinde, N° 14, Atina, 1970, In-4°. Sayfa 31-49.

T. H. Darlow & H. F. Moule: *"Historical Catalogue of the Printed Editions of the Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society, compiled by T. H. Darlow & H. F. Moule.*: London: 1911: In-4°. (Adger için Bkz. N° 1801, N° 1840, N° 1841, N° 1842.) (Barker için Bkz N° 2317 ve N° 2318.)

Erol, Mine.: *"Osmanlı İmparatorluğu'nun Amerika Birleşik Devletleriyle Yaptığı Ticaret Antlaşmaları."* : Konya: Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi: 1988: In-16°: 64 sayfa.

Hawes, Joel.: *"A Fathers Memorial of an Only Daughter: a Discourse Delivered in the First Church in Hartford, December 9th , 1844, on the Death of Mrs, Mary E. Van Lennep, Wife of Rev. Henry J. Van Lennep, Missionary to Turkey, who Died in Constantinople, September 27th 1844."* : Hartford: D. B. Moseley: 1845: In-8°: VII-9-215 sayfa.

Hawes, Joel.: *"The Religion of the East, with Impressions of Foreign Travel"* : Hartford: Belknap & Hamersley: 1845: In-8°: 54 sayfa.

Hawes, Joel ve Hawes, Louisa. : *"Memoir of Mrs. Mary E. Van Lennep, only Daughter of the Rev. Joel Hames, and Wife of the Rev. Henry J. Van Lennep, Missionary in Turkey."*: Hartford: Belknap & Hamersley: 1848: In-12°: XII-13-382 sayfa, bir de Portre. Yeni baskılar 1849,1850,1851 ve 1860. Çok nadir bir kitap! (Hawes çifti kızlarının anısına yayımlatmışlardır.)

Koloğlu, Orhan.: *"Türkçe Dışı Basın."* : *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi'nde*, sayfa 98.

Long, David Forster.: *"The Sailor Diplomat; a Biography of Commodore James Biddle, 1783-1848."*: Boston: Northeast University Press: 1917: In-8° : XVI-312 sayfa.

Malan, Arthur Noel. : *"Solomon Cesar Malan, DD., Memorial of his Life and Writings, by his Eldest Surviving Son."*: Londra, John Murray: 1897: XIV-445 sayfa. (Portre ve yolculuklarında çizdiği krokilerden seçmelerle beraber.)

Merrick, James Lyman.: *"The Life and Religion of Mohammed as Contained in the Sheeah Tradition"*: Boston, Philips Sampson: 1847: In-8°: XV-483 sayfa. (Yeni baskı 1850.)

Ortaylı, İlber.: *"İzmir'de İlk Bulgar Gazetesi."* : *"Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi'nde.* Cilt l, sayfa 108. Ve *"Balkanlarda Milliyetçilik."*: *"Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisinde.* Cilt 4, sayfa 1029.

Paullin, Charles Oscar.: *"Commodore John Rogers, Captain, Commodore, and Senior Officer of the American Navy, 1773-1838."* : Cleveland : Clark : 1910 : Büyük In-8°: 434 sayfa. (Sayfa 327-358 Rogers'in Türkiye'deki diplomatik girişimleri.)

Paullin, Charles Oscar.: *"Diplomatic Negotiations of American Naval Officers, 1778-1883."*: Baltimore: John Hopkins Press: 1912: In-8°: 380 sayfa. (Bölüm 5, sayfa 122-153:

"The First American Treaty with Turkey.")

Stepanian, A. A.: *"Bibliografia Knig na Turetskom Yazike, Napisannih Armianskimi Bukvami":* Yerevan: 1985: In-8°: 278 sayfa. (N° 314 ve N° 481.)

Serçe, Erkan.: *"İzmir'de Kitapçılık, 1839-1928, Kitaplar, Kitapçılar, Matbaalar ve Kütüphaneler.":* Bornova/İzmir: Akademi Kitapevi: 1996: In-16°: 232 sayfa.

Stephens, John Lloyd.: *"Incidents of Travel in the Russian and Turkish Empires, By John Lloyd Stephens.":* Londra: Bentley: 1839: In-8°: 2 cilt.

Stoyanova, Svetlana.: *"List of US Consular Officers at the Balkans and in the Mediterranean Lands."* : Sofya: 1989: In-16°: 304 sayfa.

Umar, Bilge: *"Türkiye'deki Tarihsel Adlar."* : İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1993, In-8°, 865 sayfa.

TÜRK DİLLERİ ARAŞTIRMALARI DİZİSİ: 34

Series Editor / Yayımlayan

Mehmet Ölmez

A 14th-Century Archery Treatise in Mamluk-Kipchak

KİTĀB FĪ 'İLM AN-NUŞŞĀB

Memlûk Kıpçakçasıyla 14. yy.'da Yazılmış Bir Okçuluk Kitabı

Kurtuluş Öztopçu

İstanbul • 2002

XII + 260 s.

Dağıtım

Sanat Kitabevi	Mehmet Ölmez
Karanfil Sok.	Prof. Dr. Mehmet Ölmez
Birlik İş Merkezi 5/60	Yıldız Teknik Üniversitesi
Kızılay/ANKARA	Fen-Ed Fak. T.D.E. Bölümü
sanat@sanatkitabevi.com.tr	Davutpaşa Yerleşim Birimi
posta@sanatkitabevi.com.tr	34210 Esenler-İSTANBUL
www.sanatkitabevi.com.tr	**molmez@yildiz.edu.tr**
Tel. 312.418 62 03	Tel. 90.212.449 16 27

Çankırı'nın Su Tarihine Genel Bir Bakış*

Ömer TÜRKOĞLU

Osmanlı döneminde içilebilir, kullanılabilir, temiz suyun kaynağından çıkarılarak yerleşim birimlerine ulaştırılması işi, maddi ve teknolojik yetersizlikler yüzünden uzun yıllar yöneticilerin başını ağrıtmıştır. Nitelikli ve yeterli suyun toplu yerleşim birimlerine taşınamaması, sağlıksız beslenmeye ve salgın hastalıklara sebep oluyor, bunun sonucunda da ciddi oranlarda ölümler yaşanıyordu.

Osmanlı klasik döneminde yerleşik bölgelere su getirilmesi ve bunun şehirlerde künk ve kanallarla dağıtılmasındaki teknik işlerle uğraşmak su-yolcu'nun sorumluluğundaydı[1]. Kent ve kasabaların en büyük sorunlarından olan temiz ve nitelikli suyun temininde vakıflar da ağırlıklı olarak görev üstleniyorlar, kimi yerlerde sadece su temini ve ulaştırılması için vakıf kurulduğu oluyordu[2]. Bazı yerlerde sorunun eşraf tarafından da çözüme kavuşturulduğu oluyordu: Hicrî 1250 (1834-35) yılında bir Balkan şehri olan Siroz'da, kendisi de Sirozlu olan Müftizâde Esad Beyin yazdığına göre her esnafın muvazzaf bir çeşmeci ve karcısı vardı. Bunlar gerektiğinde su yollarını tamir

* Bu makale, üzerine bir yıl çalışarak bitirdiğimiz, ancak bastıramadığımız *Çankırı Belediyesi'ne Ait 1891 Tarihli Yevmiye Defteri* isimli çalışmamızın bir bölümünün genişletilerek yeniden kaleme alınmasıyla hazırlanmıştır.

1 Orhonlu, Cengiz; "XVI. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Su-Yolcu Kuruluşu", *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar*, Der: Salih Özbaran, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yay., İzmir, 1984, s. 78.

2 Kankal, Ahmet; "17. ve 18. Yüzyıllarda Kuzey-Batı Anadolu'da Sosyal Hayat (Şer'iyye Sicillerine Göre)", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XV, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 2000. s. 47. Kankal makalesinde; Çankırı'daki su yollarını serdar-ı ekrem Hacı İbrahim Paşa'nın tamir ettirerek vakıflarda bulunduğunu Çankırı Şer'iyye Sicillerine dayanarak açıklamaktadır.

etmek, çeşmeleri temizlemek ve yaz aylarında kar ve soğuk su tevzi etmekle görevliydiler[3]. Su, kaynağından pöyreh-pöhrenk, künk ve büz adı verilen pişmiş topraktan mamul borularla ulaştırılıyordu[4]. Ancak su yollarının korunması ve kente gelen suyun bağ, bahçe ve değirmen sahipleri tarafından kesilmesi ciddi sorunlar yaratıyordu. Çankırı'daki Sultan Süleyman Camii'ne gelen su yolu üzerine ve iki tarafına üçer arşın (yaklaşık 2 metre) mesafeye bağ, bahçe ve bina yapımı men edilmiş, aksine bir uygulama üzerine Çankırı kadısına hüküm gönderilmiştir[5].

XVIII. yüzyıl, özellikle İstanbul'da, ama diğer taşra kentlerinde de büyük su yapılarının ve çeşme inşaatlarının yüzyılı oldu[6]. Buna rağmen XIX. yüzyıla gelindiğinde Anadolu'nun bir çok kent ve kasabası su ve kanal altyapısından yoksundu[7]. Tanzimat sonrasında ise suyun kaynağından kente getirilerek, yapılan çeşmeler aracılığıyla dağıtılması, belediyecilik uygulamalarının en başında yer aldı. 1877 tarihli Vilâyât Belediye Kanunu, su yolları ile lağım borularının açılmasını 62. madde ile ruhsata bağlarken bir anlamda mevcut olan altyapı tesislerini koruma amacı güdüyordu. Ancak söz konusu altyapı, çok eski ve neredeyse kullanılamaz duruma geldiğinden bir çok kent ve kasabada yükü taşıyamaz durumdaydı.

İmparatorluğun büyük kentlerinde olduğu gibi taşrada da içilebilir su ihtiyacı üç yöntemle temin ediliyordu: Birincisi mahallelerde bulunan çeşmeler, ikincisi evlerin avlularında veya mahalle aralarında açılan kuyular, üçüncüsü ise sakaların, kaynaktan fıçılara ve tenekelere doldurup getirdikleri sularla. Ne var ki kente fıçılar ve tenekelere getirilen suların, gerek bu tür taşıma araçlarının sağlıksızlığı, gerekse parayla satılıyor olması nedeniyle en azından taşrada ilgi görmemiş olması çok muhtemeldir. Yukarıda değinildiği gibi çeşmelere su pişmiş topraktan mamul borularla getirilirdi. Ancak kent içinde gelindiğinde, mahalle aralarında ve sokaklarda temiz su künklerinin kanalizasyon borularıyla yan yana olması sebebiyle, çoğu kez çatlayan ve kırılan künkler yüzünden sular birbirine karışıyordu[8].

Yerleşim merkezlerine su getirilmesi işi maddi ve teknolojik olanaksızlıklar ve yetersiz iş gücü yüzünden uzun yıllar sürüyor, yapılan çalışmalar sırasında zaman zaman

3 Ergin, Osman Nuri; *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul, 1995, s. 671.

4 Kankal; *a.g.m.*, s. 45.

5 Kankal; *a.g.m.*, s. 46.

6 Cerasi, Maurice M.; *Osmanlı Kenti, Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi*, Yapı Kredi yay., İstanbul, 1999, s. 191.

7 1894 tarihli Diyarbakır Vilâyeti Sâlnâmesi'nde Mardin kasabasında su yollarının yokluğu nedeniyle pis suların sokağa döküldüğü, bunun için bir yıl içinde "on iki bin arşun tulunda mecari [su yolu] inşa olunduğu"ndan bahsedilmektedir. (Bkz. sâlnâmeden aktaran Aydın, Suavi - Emiroğlu, Kudret - Özel, Oktay - Ünsal, Süha; *Mardin Aşiret-Cemaat-Devlet*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı yay., İstanbul, 2000, s. 223).

8 Müderris Nazmi Âsaf; *Anadolu'da İçilecek Sular Vefiyât Üzerinde Mühim Bir Âmildir*, İstanbul, 1926, s. 5.

da can kayıpları yaşanıyordu. 1898 yılında Çankırı'nın Hıdırlık köyü yakınlarından kente su getirme ve çamaşırhane yapma çalışmaları sırasında kazı yapılırken, ahaliden altı kişinin üzerine toprak yıkılmış, sonuçta iki kişi hayatını kaybetmiştir[9].

"Kengırı'da kırk bin guruş iâne ile inşâ edilen çeşme"

XIX. yüzyıl Anadolu kentlerinde su yollarının yenilenmesi ile çeşmelerin bakım ve onarım işlerinde görev ve yetki karmaşası yaşanması yüzünden zaman zaman hizmet aksıyor, kurumlar bu görevi birbirlerinin üzerine atıyordu. Kentsel altyapı konusunda vakıfların belediyeye bağlanması sağlanamadığından ikili bir yapı ortaya çıkmıştı[10]. Kimi yerleşim birimlerinde ise mutasarrıf ve kaymakamlar su ve kanalizasyon işleri için gelir kaynakları kısıtlı ve yargı gücünden yoksun belediyeleri zorluyor, belediyeler de işi evkaf idaresine veya su ve çeşme vakfı yöneticilerine yüklüyorlardı[11]. Maddi zorlukları aşma konusunda kimi valilerin marjinal sayılabilecek girişimleri de istenen sonucu vermiyordu. Örneğin Ankara'da Abidin Paşa'nın valilik yaptığı 1889 yılında, gelirinin su yollarının tamirine harcanması maksadıyla bir piyango tertip edilerek vilayete bağlı sancaklar olan Kayseri, Yozgat ve Kırşehir'de bilet satılmış, ancak satılan biletlerin parası bir türlü zamanında toplanıp ilgili hesaba aktarılamadığı için işe zamanında başlanılamamıştı[12].

Anadolu'nun kimi şehirlerinde, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren ilkel su kanalları ve künkler demir borularla değiştirilmeye başlanmış, ancak bu süreç, başta ekonomik

9 *Kastamonu Vilâyet Gazetesi*, 15 Eylül 1898, No: 1257, s. 3.

10 Tekeli, İlhan; *Türkiye'de Kentleşme Yazıları*, Ankara, 1982, s. 39.

11 Belediyeler ve vakıflar arasındaki bu görev ve yetki karmaşası cumhuriyet döneminde de bir müddet devam etmiş, hatta müderris Nazmi Âsaf gezisi sırasında Kayseri'ye uğradığında izlenim ve düşüncelerini; "... ta eskiden beri belediye üzerine nâfiz olan valiler su meselesiyle meşgul olmak istemişler ise de çok müşkülât görmüşlerdir. Kayseri'de de aynıyla böyle olmuştur. Belediyecilere pek dokunmağa gelmez, hemen adamı fena halde hırpalarlar ve onlar da bu hususta çok defa kabahati evkâfa atfederler" diye kaleme almıştır. Keza Karaman'da da belediye yetkilileri; [kasabaya borularla su getirmek isteyen kaymakamı] "belediye vâridâtını yok yere israf ediyor diye haylice çekiştirmişler"di. (*age*, s. 14)

12 *Ankara Vilâyet Gazetesi*, 23 Ekim 1889, No: 796, s. 2.

sıkıntılar olmak üzere çeşitli nedenlerle uzun sürmüştü[13].

Çankırı kent merkezinin çevresinde, yeterli miktarda nitelikli ve içilebilir su kaynağı olmaması yüzünden uzun yıllar su sıkıntısı yaşandığı bilinmektedir. Osmanlı döneminde sorunun çözümü için vakıflar kurulmuş, belediye kısıtlı maddi ve teknik olanaklarıyla çeşitli çalışmalar yapmış, ancak sorun uzun yıllar devam etmiştir. Kente iki çeşit memba suyu, toprak ve demir borularla getirilerek mahalle ve sokak aralarında bulunan çeşmelere aktarılırmıştır. Sulardan biri kentin batı taraflarından "toplama suretiyle" temin ediliyor[14], diğeri ise kentin kuzeyinde bulunan Merzi (Alanpınar) köyünden getiriliyordu[15]. Ancak bu sular ihtiyacı karşılamaya kâfi gelmiyordu. Meşrutiyet döneminde her iki noktadan getirilen sular şehir dahilindeki 45 çeşmeye dağıtılıyordu[16]. Çeşmeler için en büyük sorun, alkonlarının sık sık tıkanarak kullanılmaz duruma gelmesi idi. Bu durumda ise alkon ve lağımların tamiri işi belediye tarafından bu işin erbabına yaptırılıyordu. 1891 yılında belediye gelirlerinden bir yıl içinde bu işler için harcanan para miktarı ise toplam 1.192 kuruş 10 para olmuştu. İncili Çeşme, Söğütlü Çeşme, Saray Çeşmesi, Taşlı Çeşme ve Kadılar Çeşmesi gibi çeşmelerin yanı sıra 1889 yılında Çankırı'da, altı hamam ile Hatab Pazarı'nda (Odun Pazarı) belediyenin işletmeciye kiraya vererek hem gelir elde ettiği, hem de esnafın genel kullanımına yönelik ihtiyaçlarını karşıladığı bir de havuz vardı.

Çankırı'da da eski su borularının demir borularla değiştirilmesine mutasarrıf Abdülgâni Paşa döneminde başlanmıştır. 1898 yılında Paşa, yıllık 50.000 kuruş geliri ve 1,5 yük alacağı olan su yolu vakfının hesaplarını bizzat tetkik edip alacaklarını tahsil ettirmiş, eşraf ve memurlardan oluşan bir komisyon kurdurarak hem su yolunun eski borularının, hem de sağlıksız mahallerden geçen güzergahının değiştirilmesi çalışmalarına başlanılmıştır[17]. Ne var ki bu çalışmaların beklenen sonucu vermediği ve kentin su sorunun daha uzun yıllar devam ettiği anlaşılıyor. Sağlıksız ve eksik malzeme kullanımı sonucunda suyu kaynağından kente getiren borular sık sık hasar

---

13 Özellikle taşra kentlerinde yaşanan maddi sıkıntılar ve teknolojik yetersizliklerin yanı sıra bir de, tutucu kesimlerin yeniliklere göstermiş olduğu tepki bu türden çalışmalara engel oluşturuyordu. Müderris Nazmi Âsaf, cumhuriyetin ilk yıllarında Anadolu'da yaptığı bir tetkik gezisinde demir boruların ilk döşenmesi sırasında Konya'da yaşanmış bir olayı ikinci ağızdan şöyle anlatır: "... ilk demir boru ile şehre su îsâl edildiği zaman, 'demir borular vâsıtasıyla gelen su ile abdest almak câiz değildir' gibi terakki ve teceddüd düşmanlarının ortalığa attığı dedikoduları dinleyen zavallılar da eksik değilmiş..." (*age.* 1926, s. 11).

14 Yazarın "Batı tarafından toplama suretiyle" şeklinde tarif ettiği su yolu, mutasarrıf Hacı Ahmet Kadri Bey döneminde Yukarı Pelitözü köyü üzerinden getirilen su yolu olmalıdır. (Bkz. Demircioğlu, Ziya; *Kastamonu Valileri (1881-1908)*, Kastamonu, 1973, s. 17).

15 Dr. Raif; *Türkiye'nin Sıhhî İctimâî Coğrafyası Kengırı Vilâyeti*, İstanbul, 1926, s. 38.

16 *Çankırı'da 10 Senelik Cumhuriyet Eserleri*, Çankırı Matbaası, Çankırı, 1933, s. 11.

17 *Kastamonu Vilâyet Gazetesi*, 13 Nisan 1898, No: 1236, s. 2-3.

görüyor ve kullanılmaz duruma geliyordu. 1912 yılına gelindiğinde yapılan keşif sonucu yine su yollarının tamiri için 1.534.000 kuruşa ihtiyaç duyulduğu anlaşılmış, konu Dahiliye Nezareti'ne bir mazbata ile bildirilmişti[18]. Keza 1914 yılına gelindiğinde de Kastamonu valiliğinden su yollarının tamiri için istenen 25.000 kuruş, vilayet meclis-i umumîsi tarafından reddedilmiştir[19].

Bu dönemde belediye yalnızca kent merkezinin su sorunuyla ilgilenmekle kalmıyor, olanakların elverdiği ölçüde çevre köylere de hizmet götürüyordu. Örneğin ciddi anlamda su sorunu bulunan Tuzlu ve İnaç köylerinin bu sorunu, Çankırı belediye kalfası İsmail Ağa'nın kontrolünde ve yardımsever vatandaşların yardımlarıyla çözüme kavuşturulmuştu[20].

18 *Kastamonu Vilâyet Gazetesi*, 15 Kanunusani 1912, No: 1925, s. 1.

19 *Kastamonu Vilâyet Gazetesi*, 27 Nisan 1914, No: 2043, s. 9'da yer alan Vilâyet Meclis-i Umumîsi tutanaklarından.

20 *Kastamonu Vilâyet Gazetesi*, 11 Ağustos 1897, No: 1202, s. 2.